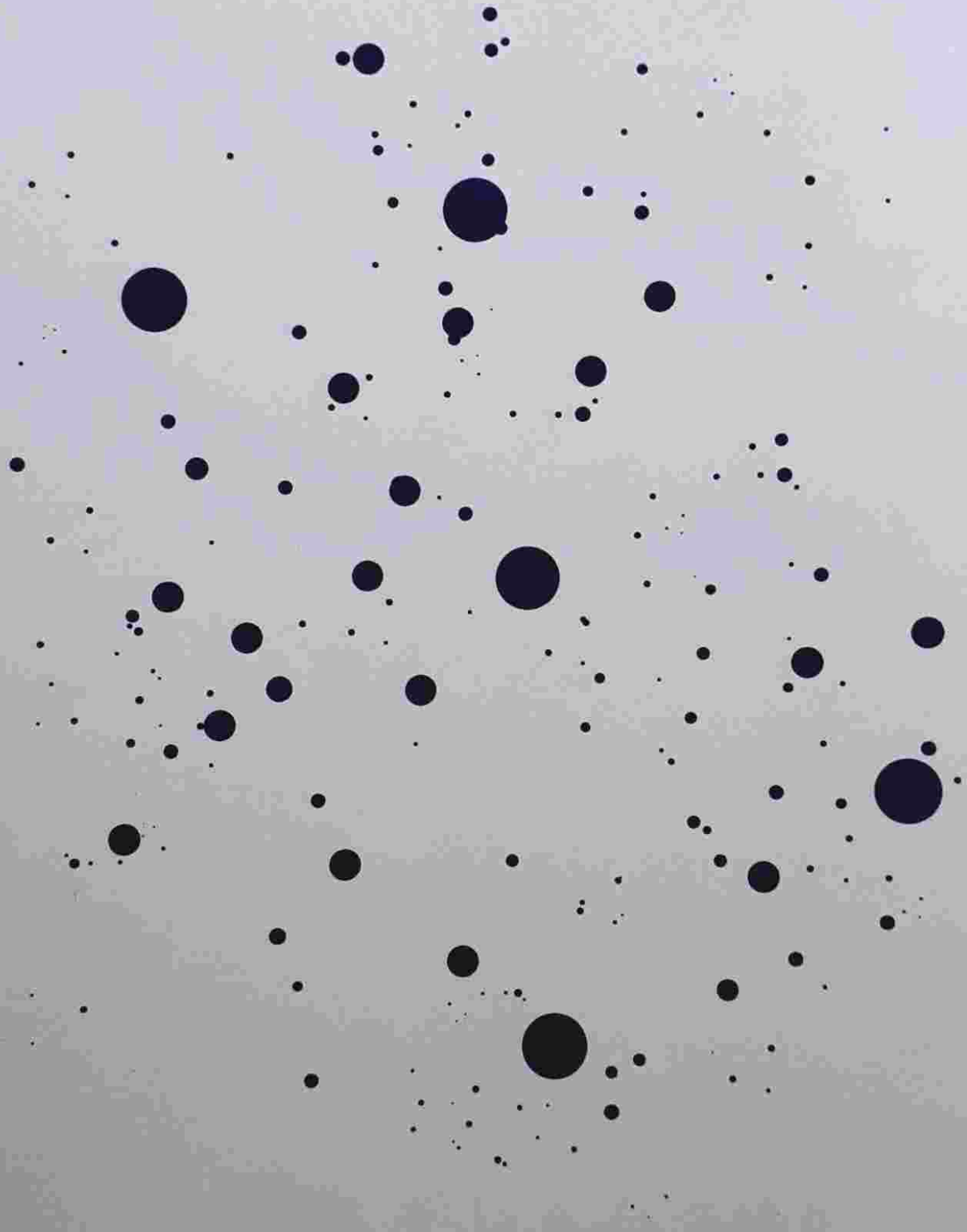
MAX
SCHELER



POZITA E NJERIUT NË KOZMOS

BOTIMET
PEMA

MAX SCHELER

POZITA E NJERIUT NË KOZMOS

Titulli në gjuhën origjinale:
Max Scheler - Die Stellung des Menschen im Kosmos

© 2020 Shtëpia Botuese Pema
© i parathënies: Hasnije Ilazi

Redaktoi: Hasnije Ilazi
Botuar në Prishtinë, 2020
Përgatitja estetike e librit: You Name It
Shtypur në shtypshkronjën vi-print.com
Katalogimi në botim gjendet në Bibliotekën
Kombëtare të Kosovës "Pjetër Bogdani"
ISBN: 9789951721875

MAX SCHELER

POZITA E NJERIUT NË KOZMOS

Shtëpia Botuese Pema

PËRMBAJTJA

Parathënie 9

Disa të dhëna të shkurtra mbi jetën
dhe veprën e Scheler-it 23

Parahyrje 29

Hyrje: Pozita e njeriut në kozmos 33

I. Hierarkia e qenies psiko-fizike 37

II. Dallimi thelbësor ndërmjet njeriut dhe kafshës 63

III. Akti themelor i frymës 79

IV. Teoria "negative" dhe teoria "klasike" e njeriut 85

V. Identiteti i trupit dhe i shpirtit 101

VI. Ndihmesë ndaj metafizikës së njeriut 119

PARATHËNIE

Teoritë filozofike njeriun e definojnë nga themele të ndryshme. Disa nga to thelbin e të qenët njeri e gjejnë në dallimin përmbajtësor nga qeniet e tjera të gjalla, në natyrën e tij shoqërore (Aristoteli); të tjerat esencën e njeriut e kërkojnë në natyrën universale njerëzore, atë të përhershme, të qëndrueshme, jo vetëm kundrejt dimensioneve kohore dhe dallimeve individuale, por edhe në raport me shoqëritë dhe kulturat e ndryshme (Hume); në themelet e filozofisë moderne njeriu kuptohet si vetëdija individuale, vetënjohëse dhe vetëpohuese (Descartes); filozofia transcendentale njeriun fenomen e përcakton si subjekt brenda strukturës së formave të tij aprioristike (Kant). Për ata të orientimit ekzistencialist, njeriu nuk ka esencë, ai nuk është, ai bëhet (Sartre). Përpjekjen për ta gjetur njerëzoren në vetë njeriun, teoritë filozofike e drejtojnë kryesisht nga brendia e tij që (vetë)shfaqet në botën e jashtme, dhe e (ri)zbulon veten në raport me të jashtmen.

Gjatë historisë së tij, njeriu është kuptuar si tërësi e pandarë fizike, psikike dhe shpirtërore brenda trajtave të paracaktuara natyrore, dhe njëherësh si qenie krijuese që prodhon kulturën dhe raporte shoqërore. Në një periudhë të gjatë kohore të zhvillimit të tij, ai ka qëndruar para shkencës, traditës dhe para vetes në mëdyshje: cila hallkë e tërësisë konstituitive të tij është mbizotëruese në raport me të tjerat? Apo fiksimi i çfarëdo esence shfaq vetëm tendencën artificiale reduktuese në definimin e njeriut?

Në zanafillën e saj, pyetja mbi thelbin e njeriut rezulton me kthesën antropologjike në të menduarit spekulativ. Çfarë e përcakton natyrën e njeriut? Në raport me çka (mund të) shfaqet ajo? A u nënshtrohet ndryshimeve apo është shkaku i tyre? Vetëm atëherë kur u shtruan pyetjet e tilla, filozofia u gjet para udhëkryqit nga i cili filozofët marrin rrugë të ndryshme në të reflektuarit mbi qenien "njeri". Kulmi i dallimeve u arrit, siç pohon Plessner-i, me zbërthimin e idesë së njeriut në tri rrafshe: çfarë njeriu është, çfarë ai mendon se është dhe çfarë duhet të jetë. Nga përpjekja për të ofruar përgjigje në pyetjen e parë, dhe duke e konkretizuar konceptin e njeriut me orientimin teleologjik mbi qëllimin e ekzistencës së tij, formësohet një vështrim tjetër mbi humanen.

Nga abstraksioni kozmologjik i atomizmit të Demokritit, në të cilin njeriu mendohet si një botë e vogël e rregulluar e atomeve, e deri te perceptimi neomodern i cili njeriun e shikon nga prizmi i individualizmit joautentik ose e situon në relacion varësie nga shoqërorja, njeriu interpretohet në mënyra të ndryshme në raportin e tij me veten dhe botën. Fritz Heinemann mendimin historiko-filozofik mbi njeriun e përmbledh në tri modele bazë: njeriun aktik, i cili veten e mendon si mikrokozmos, njeriun mesjetar, që në vete e kërkon zotin, dhe njeriun modern i cili ekzistencën e vet e manifeston në vetëvetëdijen e frymës dhe tenton që përmes ekzistencës së tij ta zbulojë sekretin e çdo ekzistence tjetër.

Sot pyetja mbi njeriun shkon edhe më tej: ajo bart në vete përgjegjësinë dhe kompleksitetin e mbijetesës së racës njerëzore, të ardhmes së njerëzimit, e cila tanimë nuk kuptohet vetëm si rezultat i forcave fizike ose atyre transcendente, por mbështetet në zhvillimin e potencialeve njerëzore dhe domethënien që merr jeta e njeriut brenda resurseve natyrore dhe bashkësisë humane.

Brenda aktualitetit të kohës, çështja njeriu shikohet në kuadër të specifikave kryesore të shoqërisë bashkëkohore: identitetit (shndërrimi i njeriut pjesë e llojit njerëzor [çka] në njeriun qenie identitare [kush]); etikës (zëvendësimi i përgjigjes tehno-shkencore [arsyeja instrumentale] dhe biologjike [të qenët "një" brenda tufës] me atë etike si përgjegjësi mbi veprimet dhe ndryshimet e [vetë]shkaktuara); dhe ideologjisë (njeriu si "i tillë") që përtej barrierave ndërhumane ngrit edhe çështjen e kufirit njeriu – qenia johumane.

Kompleksiteti i konceptit njeriu nuk kuptohet tanimë si gjendje (qenie biologjike, emocionale, racionale), por si rrjedhshmëri. Madje, as autizmi filozofik, në çfarëdo shkalle që shfaqet, nuk mund t'i mbyllë sytë para argumentit se shkenca dhe teknologjia po e bëjnë njeriun më kompleks se kurdo në historinë e tij, duke ia mundësuar edhe ikjen e përtejme në kuptimin hapësinor dhe atë kohor.

Ndërkohë, në përsiatjet mbi njeriun përfshihen pashmangshëm edhe kufijtë dhe limitet e tij, të cilat mbështeten mu në vetë jetën kulturore të njeriut, të shfaqur si produkt i papërsosmërisë së tij biologjike. Argumenti se njeriu është i aftë të mendojë vetëm si njeri (antropocentrizmi epistemologjik) nuk arsyeton arrogancën humane në veprime ndaj vetë njeriut ose/dhe qenieve johumane, ndërsa paraqet përpjekje iluzore për abstrahim nga kufizime.

Në thelb, përparësia e vetme e njeriut si kafshë e cila e lë prapa shtazoren duke u bërë e vetëdijshme për shumëdimensionalitetin e saj është liria. Dhe, pavarësisht se liria mund të konsistojë edhe në pasigurinë dhe papërsosmërinë (vetë)njohëse, ajo mbetet kriter thelbësor për definimin e njeriut brenda fushave të ndryshme filozofike dhe mendimit global mbi humanen.

Riaktualizimi i pyetjes mbi arsyen dhe qëllimin e ekzistencës së njeriut përmes përkthimit të dorëshkrimit të Max

Scheler-it në gjuhën shqipe, vjen në një kohë kur njerëzimi është i përfshirë nga kriza e alienimit të njeriut nga vetja dhe bota, kur çdo gjë metafizike (përveç zotit) përbuzet apo lokalizohet në ekskluzivitetin e qarqeve akademike, ndërsa njeriu konkret mbyllet në njëdimensionalitetin e abstraksionit më subtil të të drejtave. Kësisoji, përsiatja për kuptimin e humanes shfaqet si refleksion mbi pozitën e njeriut në raport me të arriturat e tij më influencuese (shkenca, teknologjia) dhe besimet e tij më të shfaqura (ideologjia, religjioni).

Botimi i parë në gjuhën shqipe i "Pozitës së njeriut në kozmos" përkon me nëntëdhjetëvjetorin e përfundimit të kësaj vepre dhe përvjetorin e vdekjes së Max Scheler-it, ndërsa është hap i domosdoshëm në plotësimin e zbrazëtisë së literaturës antropologjike në këtë gjuhë. Njëherësh, publikimi është ofrimi i hapësirës së merituar për autorin, i cili (sikur në shumë vende të tjera) mbeti nën hijen e emrave emblematikë të filozofisë bashkëkohore si Heidegger, Husserl, Hartmann.

Pozita e Max Scheler-it në antropologjinë filozofike moderne

Fillet e antropologjisë filozofike si disiplinë moderne koincidojnë me periudhën e vonshme të jetës së një nga themeluesit e saj, Max Scheler[1]. Ndër filozofët më influencues në

[1] Max Scheler lindi më 22 gusht 1874. Ishte një ndër filozofët më të njohur, veçanërisht në fushën e fenomenologjisë. Përveç interesimit dhe studimeve në filozofi studioi edhe për mjekësi dhe sociologji. Nga viti 1896 ka qëndruar në Jenë, ku përfundoi studimet e filozofisë dhe filloi karrierën universitare. Ligjëroi në Universitetin e Jenës nga 1900-1906, në kohën kur e takoi Edmund Husserl-in dhe u inspirua fuqishëm nga

mendimin e sotëm antropologjik, Scheler-i çështjen e njeriut e mori në trajtim vetëm në etapën e fundit të zhvillimit të tij teorik, disa vjet para vdekjes, dhe kështu e la të papërmbushur ambicien e tij për një teori më të gjerë mbi humanin. Pa dyshim, shfaqja e interesimit për çështjen e njeriut në periudhën e vonshme të jetës së tij nuk ndodhi rastësisht, por tregoi pjekuri intelektuale të filozofit përballë kompleksitetit të çështjes, dhe qasjen ndërdimensionale në përpjekjen për t'i shkuar deri në fund këtij kompleksiteti abstrakt.

---

idetë e tij. Në vitin 1906, pas largimit nga Universiteti i Jenës, kaloi në Munich, ku themeloi rrethin e "Fenomenologëve të Munich-ut".

Gjatë periudhës 1910-1919, Scheleri punoi si studiues privat, lektor dhe shkrimtar i pavarur. Këto ishin vitet më produktive të jetës së tij kur botoi, ndër tjerash, veprat "Teoria e ndjenjës së simpatisë, të dashurisë dhe urrejtjes" (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913) dhe "Formalizmi në etikë dhe etika joformale e vlerës"(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913–1916). Në të njëjtën kohë Scheleri bëhet bashkëredaktor, së bashku me Husserl-in, i revistës me ndikim "Buletin për filozofi dhe hulumtimin fenomenologjik" (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*).

Nga viti 1919 filloi punën universitare në Këln dhe përfundoi veprën e tij të njohur nga fusha e religjionit "Mbi të përjetshmen në njeriun" (*Vom Wëigen im Menschen*, 1921). Deri më 1921 Scheler-i ligjëroi edhe në shumë universitete të tjera gjermane dhe mbajti korespondenca me studiuesit më influencues të asaj kohe, jo vetëm nga fusha e filozofisë, por edhe të psikologjisë, shkencave të natyrës, muzikës dhe studiues të tjerë të kohës.

Duke parë idetë konservatore të Kishës Katolike së cilës i takoi për një periudhë të shkurtër, ai u largua nga Kisha dhe e deklaroi punën e tij si filozofike dhe jo religjioze. Në vitin 1928, pasi përfundoi veprën e tij më të rëndësishme antropologjike "Pozita e njeriut në kozmos" (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, prill 1928), pas një sërë sulmesh në zemër shëndeti i tij u përkeqësua dhe vdiq më 19 maj 1928 në Frankfurt.

Krejt e kundërta nga mendimi kosmologjik i klasikëve antikë, se me njeriun nuk duhet marrë pasi që të gjithë e dinë se çka është ai, është dashur kohë dhe rrugë të gjatë teorike, përfshirë kurajon sokratiane, saktësinë karteziane, përtejmën kantiane dhe shpërfilljen niçeane për ta shtruar në shekullin XX përsëri pyetjen me të cilën fillon dhe përfundon çdo spekulim: *çka është njeriu*?

Duke kaluar nëpër periudhat e ndryshme të zhvillimit të tij teorik, fillimisht periudhën neokantiane dhe etike (1912) dhe pastaj atë fenomenologjike (1912-1921), shtatë vitet e fundit të jetës së tij Scheleri ia përkushtoi antropologjisë filozofike dhe sociologjisë së njohjes. Ishte kjo periudhë në përfundim të së cilës, pas eseut "Ideja e njeriut" (*Zur Idee des Menschen,* 1915) dhe dorëshkrimit "Njeriu dhe historia" (*Mensch und Geschichte*, 1924), Scheler-i e shkruajti veprën e tij më të rëndësishme antropologjike "Pozita e njeriut në kozmos" (*Die Stellung des Menschen im Kosmos,*1928*)* duke u përpjekur t'u përgjigjet pyetjes mbi thelbin e njeriut.

Teoria origjinale antropologjike e Max Scheler-it duhet shikuar brenda një tërësie të veçuar të filozofisë gjermane të shekullit XX, në të cilën, për një periudhë relativisht të shkurtër kohore u shfaqën teoritë më reprezentative mbi njeriun edhe nga dy autorë të tjerë: Helmuth Plesser ("Stadet e organikës së njeriut: Hyrje në antropologji filozofike", [*Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*] 1928) dhe Arnold Gehlen ("Njeriu: natyra e tij dhe pozita e tij në botë", [*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*] 1940). Paradigma specifike antropologjike e veçon këtë grup autorësh nga orientime të tjera filozofike të asaj kohe (ekzistencializëm, hermeneutikë), dhe njëkohësisht i dallon nga format klasike të konceptimit të njeriut brenda historisë së filozofisë.

Duke menduar njeriun përmes shumëdimensionalitetit të qasjes ndaj natyrës së tij, orientimi i ri antropologjik ngërthen në vete dhe njëkohësisht ngritet mbi të, të arriturat e shkencave të tjera (biologjisë me shkenca të natyrës, shkencave sociale, teorive kulturore), të cilat në mënyrë të pjesshme dhe njëpërmasore priren t'u përgjigjen pyetjes mbi thelbin e njeriut.

Që nga fillimi i hulumtimeve, të tre autorët e vendosin njeriun në raport me botën organike (bimë dhe kafshët) duke ndërtuar dhe jo përjashtuar argumentin e thelbit të natyrës njerëzore mbi këtë bazë. Për më tepër, koncepti themelor i dallueshmërisë humane, *fryma* (*Geist*), e cila shfaqet si bazament i pakundërshtueshëm ontologjik, nuk gjen ekskluzivitetin në subjektin e qenies njerëzore, por në korelacionin me jetën faktike (organike) të njeriut. Për dallim nga konteksti kartezian i ndarjes së pandikueshme të substancës shpirtërore dhe asaj trupore, Uni tani paraqitet edhe në formën e tij fizike, ndërsa ndërvarësia e zhvillimit shpirtëror dhe ekzistencës faktike trupore bëhet pika kyçe në definimin e njeriut, duke e vendosur raportin tërësisht të ri në mes subjektit dhe objektit. Ky raport i ri subjekt-objekt nënkupton mundësinë që njeriu të "objektivohet" (ta perceptojë veten jo vetëm si subjekt, por edhe si objekt brenda një ambienti të jashtëm), respektivisht të vetëdistancohet, duke e vendosur veten në perspektivën e jashtë vetes. Plessner-i këtë e quan "pozicionimi ekscentrik", ndërsa Scheler-i "hapje ndaj botës".

Në të njëjtën kohë ky raport paraqitet si i vetmi korelacion, i cili, opsionalisht, mund të emërtohet si "teleologjik" në përcaktimin e pozitës së njeriut. Lëvizshmëria, nga ana tjetër, të cilën njeriut ia mundëson "hapja ndaj botës" ndonëse përmes frymës, bëhet e dukshme vetëm në ambientin e jashtëm, atë të "jetës", në të cilin përfshihen edhe

organizma të tjerë, dhe në krahasim me të cilat njeriu e kupton daljen nga "rrethi (ambienti)" brenda të cilit jetojnë qeniet e paafta për objektivim.

Kështu hapet rruga që, në shtegun biologjik, drejton nga thelbi i njeriut: paralelja e njeriut në ekskluzivitetin e tij bëhet vetëm me objekte të gjalla (pasi përjashtohen ato jorganike), ndërsa brenda kategorizimit (të bërë nga të tre autorët) njeriu zë vend në majë të hierarkisë organike. Duke e perceptuar veten si pjesë e botës shtazore, njeriu e kupton veten edhe si një trup objektiv, në praninë dhe përballë trupave të tjerë, pjesë e jetës së jashtme; në të njëjtën kohë, nga introspektiva e mendon veten si subjekt, me çfarë i hap edhe dimensione të tjera: metafizike, kulturore, sociale.

Një nga këto dimensione, atë kulturore, autori tjetër i kësaj periudhe me të cilin Scheler-i mbajti korespondencë intenzive, Ernst Cassirer ("Ese mbi njeriun: Hyrje në filozofinë e kulturës njerëzore", [*An Essay on* Man] 1944) e konsideron si përcaktuese për thelbin e njeriut, duke e përkufizuar atë si "kafshë simbolike" (*animal symbolicum*), apo qenie e cila jeton në "universin e simboleve".

Në filozofinë e kulturës së Cassirerit njeriu paraqitet si subjekt që e njeh botën, ndonëse, përtej kësaj, me vetëveprimin e tij e shndërron në shprehje shpirtërore, dhe kështu e objektivon. Në të njëjtën kohë, njeriu e njeh veten përmes fuqive të tij krijuese, dhe e definon atë si qenie njohëse mbi bazën e tij racionale (*animal rationale*). Nga ana tjetër, njeriu ndërton një horizont tërësisht të ri të jetës së vet, univers të simboleve, të cilin që nga fillimi e njeh vetëm ai, me çfarë dallohet thelbësisht nga cilado qenie tjetër (*animal symbolicum*).

Në raportin reciprok në mes të njeriut dhe kulturës, simboli shfaqet si lidhje me të cilën krijohet kultura dhe vetërealizohet njeriu. Sipas Cassirer-it, simbolet i krijon fryma

njerëzore, ndërsa funksioni i saj nuk është i reduktuar në formësimin e botës (njohja), por paraqet njëkohësisht "formësimin në botë" (përmes gjuhës dhe artit), me çka njeriu jo vetëm pasqyron, por edhe formëson objekte, respektivisht i jep kuptim.

Koncepte themelore të teorisë së Cassirer-it dhe përkufizimi i njeriut si qenie simbolike, tregojnë kontekstin thelbësisht ndryshe nga teoritë e Scheler-it, Plessner-it dhe Gehlen-it, pasi që aspekti organik i njeriut është tërësisht i përjashtuar nga thelbi i tij. Megjithatë, Plessner-i insiston se edhe Cassirer-i ishte i vetëdijshëm se njeriu është qenie e gjallë, edhe pse këtë nuk e përdor si argument filozofik[2].

Njeriu, ky asket i jetës

Si e koncepton një evropian i arsimuar fjalën njeri? Fjalia me të cilën fillon "Pozita e njeriut në kozmos" tregon pikënisjen tematike dhe metodologjike në hulumtimin që Scheler-i e ndërmori për ta definuar njeriun. Njeriu si pasardhës i Adamit dhe Evës, njeriu si logos, apo produkt më i vonshëm i evolucionit në Tokë, shfaq, sipas Scheler-it, pikëpamjet e antropologjive shkencore-natyrore, filozofike dhe teologjike, që nuk bëjnë përpjekje për të shkuar përtej në ofrimin e një ideje të përbashkët mbi njeriun. Kjo shpërndarje e idesë së njeriut është pasojë, jo vetëm e krizës politike dhe sociale (vepra është e shkruar në mes të dy luftërave botërore), por e një krize ontologjike dhe krizës së qenies njerëzore. Atë që Scheler-i paralajmëroi te dorëshkrimi

[2] Cituar në: Fischer, Joachim, *Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen*, 201201030938_IRIS_Vol1_No1_2009_7

"Njeriu dhe historia", se njeriu bëhet çështje problematike, njeriu i cili tanimë nuk di as kush është, e madje nuk di as që nuk di se kush është[3], në shkrime të mëvonshme fokusohet në përpjekje për të ripohuar relevancën e qenies njerëzore.

Në një kontekst të tillë, detyra e antropologjisë filozofike është të pohojë rëndësinë dhe kuptimësinë e njeriut duke treguar se si "nga struktura themelore e qenies njerëzore rrjedhin të gjitha monopolet, arritjet dhe veprimtaritë humane, siç janë: gjuha, ndërgjegjja, veglat, armët, idetë mbi të drejtën dhe të padrejtën, shteti, udhëheqja, funksionet reprezentative të artit, mitit, religjionit, shkencat, historiciteti dhe shoqërueshmëria."[4]

Në shkrimet e mëhershme të Scheler-it papërcaktueshmëria e qenies njerëzore paraqitet si themel për definimin e së njëjtës. Qenia njerëzore nuk kuptohet si diçka e dhënë sikur sendet, por si diçka në bërje e sipër, një vetëtranscendim. Që nga periudha e vonshme e filozofisë moderne, të kuptuarit e njeriut si substancë është tejkaluar me njeriun subjekt transcendental (Kant) dhe vetëdije në të cilën shfaqet fryma absolute (Hegel). Scheler-i në teorinë e tij, po ashtu duke e refuzuar natyrën substanciale të njeriut, e pozicionon atë ndërmjet "impulsit të jetës" *(Lebensdrang)* dhe "frymës" (*Geist*).

Te "Pozita e njeriut në kozmos" Scheler-i fillimisht eksploron ekzistencën e njeriut në raport me kafshën dhe bimën, dhe pastaj pozitën e tij specifike metafizike. Rrugëtimi nga jeta instinktive e njeriut deri te realizmi i njeriut

---

[3] Scheler, Max , *Čovjek i povjest*, Veselin Masleša-Svijetlost, Sarajevo, 1987, f. 114

[4] Scheler, Max, *The Human Place in the Cosmos*, Northwest University Press, Evanston, Illinois, 2009, f.62

përmes frymës si akt i pastër, kalon nëpër fazat e ndarjes së mbijetesës së thjeshtë organike nga ekzistenca e vetë-vetëdijshme. Duke e vendosur njeriun fillimisht brenda botës vegjetative dhe shtazore (sistemi vegjetativ, instinkte, kujtesa asociative, inteligjenca praktike), Scheler-i e shtyn atë deri te humnera e ballafaqimit me hiçin në momentin kur njeriu kupton se shtazoren e ka lënë mbrapa, ndërsa shtegu para tij është tërësisht i panjohur. Përmes kthimit nga vetja dhe pastaj nga zoti, njeriu do të zbulojë arsyet e pozitës së tij të veçantë në botë.

Shumë autorë para Scheler-it kanë folur për anën biologjike të njeriut, ndonëse kryesisht si pjesë jotipike njerëzore nga e cila duhet larguar, dhe sa më larg saj qëndron fryma (qoftë subjektive apo objektive), aq më e lartë dhe më e fuqishme është, ndërsa njeriut bëhet më njerëzor. Kësisoji Scheler-it nuk mund t'i atribuohet zbulimi i instinkteve dhe natyrës së tyre të verbër, por Scheler-i është meritor për rehabilitimin e instinkteve dhe shndërrimin e funksionit të tyre në vlerë. Vetëm ngaqë "njeriu asket" është i aftë t'i thotë "JO" anës së tij biologjike, ai ngritet nga bota shtazore dhe hapet ndaj botës. Fryma si potencë, mbushet me energji dhe bëhet krijuese vetëm sepse njeriu posedon instinkte të cilat është në gjendje t'i mohojë.

Gjatë këtij procesi, hapjen e njeriut ndaj botës e mundëson aftësia e tij e objektivimit. Për dallim nga kafsha, e cila mishërohet në mënyrë ekstatike me ambientin që e rrethon madje edhe pas ndryshimeve që në mënyrë të pavetëdijshme mund t'i shkaktojë gjatë plotësimit të instinkteve të veta, njeriu është në gjendje të distancohet nga "ambienti" në "botë", duke e kuptuar objektin dhe duke qenë në gjendje edhe veten ta shndërrojë në objekt. Njëkohësisht,

duke qenë person, qendër në të cilën "të qenët e fundme shfaqet"[5], njeriu bëhet kategori "më formale e anës logjike të frymës"[6].

Nga ana tjetër, akti i frymës, për dallim nga reagimi i thjeshtë kthyes i skemës trupore dhe përmbajtjes së saj shtazore, është i lidhur edhe me shkallën e aktit refleksiv. Këtë akt Scheler-i e quan "mbledhje" (*Sammlung*), apo "vetëdije e akt-qendrës shpirtërore mbi vetveten", ose "vetëvetëdije".[7] Përfundimisht, "qenia njerëzore është struktura e pandryshueshme e mbledhjes, vetëvetëdijes dhe aftësi për të objektivuar rezistencën origjinale".[8]

Mirëpo, pozicionimi i njeriut si "jetë" dhe "frymë" nuk e zbeh enigmën e raportit ndërmjet trupit dhe shpirtit. Përkundër faktit se Scheler-i e kritikon Descartes-in për mostejkalimin e humnerës së ndërveprimit të dy substancave në rastin e njeriut, dhe, në të njëjtën kohë kritika e tij e drejtuar teorive negativiste potencon mungesën e informatës mbi atë se çfarë e shtyn njeriun për t'u thënë JO instinkteve, duket se as Scheler-i nuk e gjen përgjigjen e plotë. Në teorinë e tij asgjë nuk anticipon pse dhe si ndodh lëvizja vetëmohuese e "jetës" (e cila është e paaftë për lëvizje të vullnetshme) dhe si, pastaj, kjo lëvizje (e verbër ndaj vlerës) e lëviz një frymë pa energji? Njëkohësisht mbetet e hapur pyetja në çka mbështetet uniteti i njeriut nëse këtu flasim për dy lëvizje të natyrave krejt të kundërta?

---

[5] Scheler, Max, *The Human Place in the Cosmos*, Northwest University Press, Evanston, Illinois, 2009, f.26

[6] Ibid. f.29

[7] Scheler, Max, *The Human Place in the Cosmos*, Northwest University Press, Evanston, Illinois, 2009, f.29

[8] Ibid.

Ndërkohë, komponenta e tretë e (vetë)definimit të njeriut, zoti, këtu paraqitet plotësisht në origjinalitetin e mendimit schelerian. Zoti në dorëshkrimin e Scheler-it nuk është ai të cilit njeriu i lutet dhe i nënshtrohet. Raporti burimor i njeriut ndaj "themelit të botës" qëndron në argumentin se ky themel (vetëm) brenda njeriut kuptohet dhe realizohet. "Për mua, *raporti themelor që ka njeriu me Themelin e Qenies*, konsiston në këtë që Themeli *duke e kuptuar veten dhe duke e realizuar veten* në qenien njerëzore e cila, sepse posedon dyjat frymë dhe jetë, është pjesë e shpirtit dhe impulsit të vetë Themelit",[9] thotë Scheler-i. Njeriu gjatë zhvillimit të tij dhe vetënjohjes graduale arrin deri te vetëdija e pjesëmarrjes në "hyjnoren" përmes vetidentifikimit me aktin e tij shpirtëror. Prandaj, të qenët absolut nuk është plotësim i nevojave dhe i dobësive të njeriut; nuk është diçka në çka njeriu do të mbështetet. Ajo në çka njeriu mbështetet është "vepra e tërësishme e realizimit vleror të historisë së deritanishme të botës, nëse ajo e ka ndihmuar krijimin e "zotit" nga "hyjnorja".[10]

E tërë vepra e Scheler-it reflekton pozicionimin e tij fenomenologjik në raport me pozitën e veçantë të njeriut në botë, botën për të cilën, sikur dhe për vetë njeriun, Scheler-i nuk kërkon zanafillën e prejardhjes, por harmoninë e bashkekzistencës. Njeriu në bërje e sipër, zoti në ndërtim e sipër dhe një themel biologjik tanimë i ndërtuar, e konstituojnë së bashku natyrën e njeriut. Një natyrë e cila në formën e saj i ngjan orës së rërës: në themel të saj është hapësira që e zotëron natyra instinktive e njeriut, dhe të cilën ai e ngushton gjatë procesit të mohimit të saj, duke e sublimuar

[9] Ibid.f.65

[10] Ibid.f.66

në hapësirën e gjerë metafizike të natyrës së tij. Dhe pozita e veçantë e njeriut në botë konsiston pikërisht në mundësinë që të dyja anët e natyrës së tij (ajo biologjike dhe metafizike), të cilat bashkekzistojnë të fshehura nga njëra-tjetra, brenda ngushticës së përpjekjes së njeriut për ta definuar veten, të shfaqen në dritën e dallimit të humanit nga cilado qenie tjetër, përmes fluiditetit në realizimin e aftësive të tij.

Hasnije Ilazi

DISA TË DHËNA TË SHKURTRA MBI JETËN DHE VEPRËN E SCHELER-IT

Ne e besojmë të dobishme që këtë përkthim ta paraprijmë me disa të dhëna të shkurtra mbi jetën dhe veprën e Scheler-it.

Max Scheler, lindur më 1874, studimet e filozofisë i bëri në Universitetin e Jenës, ku mësimdhënia e Rudolph Eucken-it dhe Otto Liebmann-it përbënte një reagim kundër pozitivizmit dhe natyralizmit. Në tezën e tij *Metoda transhendantale dhe metoda psikologjike* (1900), ai tregon dobësitë e transhendentalizmit kantian dhe psikologjizmit. Po atë vit, njihet me filozofinë fenomenologjike nëpërmjet veprës së Husserl-it: *Kërkime logjike,* vepër e cila do të ketë një ndikim vendimtar mbi ecurinë e tij të mëvonshme. Pasi ka ushtruar zanatin e profesorit për disa vjet në Jenë, u ngarkua të jepte leksione në Universitetin e Mynihut, ku hyri në lidhje me një grup fenomenologësh që kishin filluar të korrnin frytet e punës së Husserl-it. Scheler nuk vonoi të bëhej mjeshtër i metodës së re, t'i jepte një vrull të madh fenomenologjisë, dhe të dilte në krye të grupit. Emri i tij si fenomenolog i shquar i erdhi nga punimi i tij mbi *Simpatinë* (1913), nga vepra e tij kryesore *(Formalizmi në etikë dhe etika materiale e vlerave, 1913 dhe 1916),* dhe nga shumë ese dhe artikuj të shkruar ndërmjet viteve 1912 dhe 1914, nën titullin *Mbi përmbysjen e vlerave.* Tashmë e dukshme në këto ese të fundit, vëmendja e dhënë nga Scheler-i ndaj problemeve politike dhe shoqërore u shtua ende më

shumë nën ndikimin e ngjarjeve, siç dëshmojnë këtu botimet *Gjenia e luftës dhe lufta gjermane (1915), Lufta dhe rindërtimi (1916),* në të cilat analiza filozofike gjithnjë mjaft e mprehtë shoqërohet me merakun për t'iu përgjigjur "kërkesave të orës". Më 1919 bëhet profesor titullar në Universitetin e Këlnit. Libri i tij *Mbi të përjetshmen te njeriu* (1921) është i kushtuar tërësisht ndaj filozofisë së fesë. Idetë e tij mbi sociologjinë e jetës së mendjes u shprehën fillimisht në përmbledhjen e gjerë të titulluar *Sociologjia dhe shkenca e konceptimeve të botës* (vitet 1923 dhe më pas); pastaj, në një mënyrë më sistematike, në *Format e dijes dhe Shoqëria* (1926), në të cilën pjesa e dytë (Njohja dhe puna) jep një vështrim të metafizikës që Scheler-i po mendonte ta shkruante – por që nuk pati kohë ta përpilonte – dhe të teorisë së njohjes e cila do ta kishte bazuar atë. Pas "prishjes" së tij me Kishën romake, Scheler-i e braktisi Këlnin dhe u shpërngul në Frankfurt-mbi-Majn, ku hyri në katedrën e sociologjisë të krijuar nergut për të: në fund të prillit 1928 hartoi parahyrjen e *Pozita e njeriut në kozmos,* që është dhe shkrimi i fundit që ka përgatitur për shtypje. Më 19 maj të po atij viti, vdes nga një goditje në zemër.

Interesi kryesor i këtij vëllimi të vogël që ne do të përkthejmë është dhënia e një paraqitjeje të shkurtër të antropologjisë filozofike e cila duhej të ishte e zhvilluar në veprën e madhe që Scheleri po e punonte prej kohësh, dhe që vdekja nuk e la ta mbaronte. Pra, ndonëse bëhet fjalë thjesht për një përvijim, dhe që autori nuk iu ka dhënë këtu tezave të veta gjithë mbështetjet dhe zgjatimet e mundshme, ky punim mundëson të pasurit e një ideje pak a shumë të saktë të fazës së fundit të mendimit të tij.

Problemi i njeriut, që është në qendër të shqetësimeve filozofike të Scheler-it, dhe me të cilin lidhen disi drejtpërdrejt kërkimet e tij të shumta, nuk do të mund të zgjidhej,

për të, as nga natyralizmi, as nga racionalizmi dualist: lidhja intime e njeriut me natyrën nuk duhet të na bëjë të harrojmë pavarësinë e tij kundrejt saj, dhe as ta zmadhojmë apo fryjmë këtë pavarësi dhe këtë epërsi në atë pikë sa ta shkulim njeriun "nga krahët amtarë të natyrës". Pa dyshim, ai është një mikrokozmos, rimerr dhe përqendron në vetvete të gjitha format më të poshtme të ekzistencës psikofizike. Por megjithatë, ai nuk duhet përfshirë, qoftë dhe në majë, në tërësinë e organizimit natyror; dallimi ndërmjet njeriut dhe kafshës apo bimës, nuk është vetëm i shkallës, por edhe i thelbit. Parimi transhendent dhe madje, në njëfarë kuptimi, i kundërt me forcat jetike, që i siguron njeriut një situatë metafizike origjinale, është mendja. Nëpërmjet saj, njeriu futet në sferën e ekzistencës vetjake. Mirëpo, cilësitë e tij si person dhe qenie spirituale, nuk mund të kuptohen si përsosmërira apo spërhellje të formave psikike të mëparshme (instinkti, kujtesa, zgjuarsia teknike): liria, aftësia për t'i ngritur "elementët" e mjedisit në situatën e objektit dhe "për t'u hapur ndaj botës", ndërgjegjja e vetes, aktualiteti i pastër, janë disa pamje të këtij spiritualiteti të pathjeshtueshëm. Midis akteve që e përkufizojnë këtë spiritualitet, më i shënuari është ai i "ideimit" ose intuita e thelbit, të cilin e kushtëzon thjeshtimi fenomenologjik, domethënë pezullimi i karakterit të realitetit, ndarja e ekzistencës nga thelbi. Që këtej, duhet hedhur poshtë "teoria negative e njeriut", e cila, nën forma të ndryshme, e paraqet mendjen si përftim dukurish fizio-kimike apo dukurish jetike, apo si pasojë të procesit të ndrydhjes dhe sublimimit. Por"teoria klasike" nuk do të mund të ishte e kënaqshme, sepse vërtet mendja shfaqet aty si një realitet origjinal, por ajo është e menduar si zotëruese nga vetvetja e fuqisë dhe efikasitetit. Mirëpo mendja nuk ka energji të veten. Zanafillisht, fuqia i përket inferiorit. Superiori nuk

është tjetër veç dobësi. Dhe mendja, si e tillë, nuk mund të realizohet ndryshe veç duke kërkuar ndihmën e dinamizmit të formave inferiore të qenies, së cilave ajo u sjell një disiplinë dhe drejtim të ri. Nga ky këndvështrim, jeta dhe mendja janë parime joarmiqësore me njëra-tjetrën, por bashkëplotësuese të ndërsjellta. Depërtimi i tyre i ndërsjelltë kryhet dhe mund të kryhet ende më shumë te njeriu dhe nëpërmjet njeriut: me fjalë të tjera, njeriu bashkëpunon në realizimin e zotit. Kjo antropologji shpie në fakt te konceptimi ontologjik i një hyjnie në bërje e sipër: "Ens a se-ja[11]", për të cilën njeriu bëhet i vetëdijshëm sapo të bëhet i tillë për veten dhe për botën, ka të paktën dy cilësi themelore: ajo është një mendje e pafundme, por si e tillë, e pafuqishme; është një pulsion iracional në të cilën lëshojnë rrënjë ekzistenca dhe jeta. Shkrirja e pandërprerë e këtyre dy cilësive përbën kuptimin e kësaj historie që ne e quajmë botë, dhe qëllimin e vërtetë të fatit njerëzor. Nëse njeriu s'mund të kryhet pa e ditur veten të lidhur intimisht me hyjninë, edhe kjo e fundit nuk mund të bëhet "zot" pa bashkëpunimin e lirë të njeriut.

Lexuesi që nuk do ta njihte veprën e Scheler-it përveç nëpërmjet disa tekstesh që janë përkthyer deri tani në frëngjisht – të cilat futen në fazën e parë të zhvillimit të kësaj filozofie – mund të ndiejë njëfarë befasie përpara disa faqeve të këtij vëllimi, veçanërisht përpara përfundimeve të tij metafizike, që vetë autori i përqas, këtu apo gjetkë, me idetë e Spinozës, Hegelit, Ed. von Hartmann-it, dhe që lëshojnë një tingull më tepër panteist se mirëfilli të krishterë. Në fakt, a nuk ka qenë shikuar Scheler-i, në fillim, si mbrojtësi i kristianizmit dhe Kishës, dhe tek ai, a nuk ka

[11] Qenia-nga-vetja. (*P.*) [Të gjitha shënimet e autorit do të njoftohen me (*A.*), ndërsa me (*P.*) do të njoftohen të gjitha shënimet e bëra nga përkthyesi shqiptar.]

parë opinioni publik "shpresën filozofike" të katolicizmit gjerman? Kështu, është folur për "prishje", e madje për apostazi, kur në janar 1925, gjatë festës përvjetor të Lessing Academie-së, mbajti konferencën mbi *Format e dijes dhe kultura,* në të cilën ai pohon tashmë: "Historia e njeriut nuk është një shfaqje e thjeshtë të cilën e kundron dhe gjykon një zot përjetësisht i përsosur, por ajo është e thurur në vetë bërjen e hyjnisë." Pa dyshim, nuk do të mund të mohonim se veprat apo esetë që Scheler-i i botoi nga 1925 deri kur vdiq, shfaqin një ndryshim të mendimit të tij (shiko në veçanti, përveç tekstit të pranishëm, *Format e dijes dhe shoqëria,* 1926, dhe studimet e mbledhura më 1929 nën titullin *Philosophische Weltanschauung),* në atë pikë sa punimet e viteve të fundit të jetës së tij janë përmbledhur nën titullin "filozofia e mendjes", për t'i dalluar nga punimet e mëparshme, të mbledhura këto nën emrin e "filozofisë së vlerës". (Shiko Gerhard Kraenzlin, *Max Schelers Phänomenologische Systematik,* Leipzig, 1934). Por mbetet për t'u ditur – dhe ne s'mund ta sjellim këtu me vetëm kaq pak fjalë përligjen e këtij këndvështrimi – nëse vetë ky ndryshim nuk ishte i thirrur nga përmbajtja e veprave të para, dhe nëse Scheler-i, larg së tradhtuari të kaluarën e vet, thjesht nuk iu është bindur rrjedhojave të parimeve të tij filozofike thelbësore. Në këtë hamendësim do të duhej të ruheshim nga qortimet që i janë bërë shpesh atij për kthesa të shumta, për "lëshime të çastit" etj., dhe të kërkojmë nën dukje, nëpërmjet një meditimi më pak paragjykues të veprës së tij, vazhdimësinë e mendimit të Max Scheler-it.

Maurice Dupuy
përkthyesi frëng i veprës
"Pozita e njeriut në kozmos"

PARAHYRJE

Ky punim përfaqëson një përmbledhje të shkurtër e shumë të ngjeshur të ideve të mia mbi disa pika thelbësore të *Antropologjia filozofike* për të cilën po punoj prej vitesh, e që do të dalë në fillim të 1929-ës. Që nga zgjimi i vetëdijes sime filozofike, pyetja"ç'është njeriu dhe çfarë është pozita e tij te qenia?" ka tërhequr vëmendjen time më thelbësisht se cilado çështje tjetër me të cilën janë ballafaquar. Për vite me radhë jam orvatur ta mbërthej këtë problem nga të gjitha anët e mundshme: duke i përmbledhur këto përpjekje të shpërndara, që nga 1922 duke hartuar një vepër më gjithëpërfshirëse mbi këtë çështje, dhe kam vënë re me një kënaqësi gjithnjë e në rritje se shumica e problemeve të filozofisë që i kisha trajtuar tashmë, vinin të puthiteshin pak nga pak me çështjen më lart.

Shumë vetë ma kanë shprehur dëshirën që ta botoj ligjëratën time të titulluar *Pozita e veçantë e njeriut*, të cilën e kam mbajtur në Darmstadt në prill 1927 gjatë sezonit të Shkollës së Urtësisë (shiko gjithashtu *Der Leuchter*, VIII, 1927). Kjo vepër që ju keni në dorë i përgjigjet pikërisht kësaj dëshire. Nëse lexuesi dëshiron të njihet me ecurinë e ideve të mia mbi këtë problem të pafund, e këshilloj që të lexojë sipas rendit:

1° artikullin "Mbi idenë e njeriut", të botuar për herë të parë në revistën *Summa*, më 1914, dhe të përfshirë më vonë në përmbledhjen time me ese dhe artikuj: *Von Umsturz der Werte* (Mbi përmbysjen e vlerave), vëllimi I, botimi i 3-të,

1927, Leipzig, libraria "Neuer Geist". Pastaj, në të njëjtën vepër, esenë time "Mëria në themelimin e moraleve".

2° Kapitujt që prekin të njëjtën çështje në librin tim *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (Formalizmi në etikë dhe etika materiale e vlerave), 1913, botimi i 3-të, Niemeyer, Halle, f. 927[12]. Pastaj kapitujt në lidhje me veçorinë e jetës së ndjenjave te njeriu, në *Wesen und Formen des Sympathie* (Thelbi dhe format e simpatisë), botimi i 3-të, Cohen, Bonn.

3° Përsa i përket raportit të njeriut me teorinë e historisë dhe shoqërisë, do të duhej parë artikulli im "Njeriu dhe historia" (në *Neue Rundschau* të nëntorit 1926), që me gjasë do të botohet këtë vjeshtë (1928) në një broshurë të veçantë, te Botimet e Revistës së Re zvicerane, Zyrih; shikoni gjithashtu *Die Wissens-formen und die Gesellschaft* (Format e dijes dhe shoqëria), botimi "Neuer Geist", më 1926. Mbi raportet e njeriut, dijes dhe kulturës, shikoni: *Die Formen des Wissens und die Bildung* ("Format e dijes dhe kultura"), Cohen, Bonn, 1915.

4° Në lidhje me potencialin e njeriut për zhvillim, mendimin tim e kam shprehur në konferencën: "Njeriu në epokën e afërt të barazimit", të shtypur në përmbledhjen që do të botohet së shpejti: *Ausgleich als Aufgabe und Schicksal*, (Barazimi si detyrë dhe fat), botuar nga Shkolla superiore e politikës në serinë "Shkenca politike", Berlin, botimi W. Rothschild, 1928.

Në ligjëratat e mia që i kam mbajtur në Universitetin e

[12] Në këtë vepër është me rëndësi të lexohen, ndër të tjerë, kapitujt e kushtuar teorisë së realitetit, përvojës dhe perceptimit, f. 109; kritikës së teorive natyraliste të njeriut, f. 278; shtresës së jetës emocionale, f. 340; dhe personit, f. 384. Shiko gjithashtu në pasqyrën analitike të lëndës, të shtuar në botimin e tretë, referencat që do t'i gjejmë të treguara në fjalët "njeri", "fizikë", "psikikë", etj., etj. (*A.*)

Këlnit në vitet 1922-1928, mbi "Themelet e biologjisë", mbi "Antropologjinë filozofike", mbi "Teorinë e njohjes" dhe "Metafizikën" i kam prezantuar disa herë rezultatet e kërkimeve të mia, në mënyrë të hollësishme dhe shumë më gjerë nga themeli i ofruar në tekstin e sotëm.

Mund të vërej me një dozë kënaqësie se sot në Gjermani problemet e antropologjisë filozofike janë në qendër të të gjitha kërkimeve filozofike, dhe se, përveç qarqeve të specializuara filozofike, janë edhe biologjistët, mjekët, psikologët dhe sociologët që gjithashtu punojnë në ndërtimin e një përfytyrimi të ri mbi kompleksitetin e thelbit të njeriut.

E megjithatë, asnjëherë më parë në historinë siç e njohim ne, njeriu s'ka qenë kaq problem për veten. Që nga çasti që ai e ka pranuar se zotëron më pak se kurrë një njohje të saktë të asaj çfarë ai është, dhe që nga çasti që ai nuk ka më frikë nga përgjigjja e mundshme e kësaj çështjeje, njeriu duket i frymëzuar nga një kurajo e re: *ajo e së vërtetës*; ai guxon atëherë ta shtrojë këtë çështje thelbësore në një mënyrë të re, pa e lidhur atë pak a shumë në mënyrë të vetëdijshme, siç është bërë deri tani, me një traditë teologjike, filozofike dhe shkencore; dhe ndërkohë që shfrytëzon thesarin e pasur të njohurive të veçanta të furnizuara nga shkencat e ndryshme të njeriut, ai guxon të zhvillojë një formë të re të vetë vetëdijes dhe pikëpamjes mbi veten.

Frankfurt-mbi-Majn, fund prilli 1928
Max Scheler

POZITA E NJERIUT NË KOZMOS

Hyrje

Nëse pyesim një evropian të qytetëruar se ç'kupton me fjalën njeri, thuajse gjithmonë, tek ai do të fillojnë të përplasen tri sisteme idesh katërcipërisht të papajtueshme. Në radhë të parë, kemi universin intelektual të traditës judeo-të-krishterë: Adami dhe Eva, krijimi, parajsa, rënia. Në radhë të dytë, kemi universin e lashtësisë greke: këtu – për herë të parë – vetëvetëdija e njeriut e ngriti atë deri te pozita e tij të veçantë: sipas kësaj teze, njeriu është njeri për nga zotërimi i "arsyes", *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens*, etj. – logosi nënkupton këtu si fjalën ashtu dhe aftësinë për të mbërthyer thelbin e të gjitha gjërave. Me këtë ide lidhet ngushtësisht teoria sipas së cilës në parimin e botës ka një "arsye" mbinjerëzore në të cilën merr pjesë edhe njeriu, dhe vetëm ai ndër të gjitha qeniet e tjera. Në radhë të tretë, kemi universin intelektual, tradicional që prej shumë kohësh, të shkencës moderne të natyrës dhe psikologjisë gjenetike: nga ky këndvështrim i ri njeriu është rezultati përfundimtar, i shfaqur vonë, i evolucionit të planetit Tokë. Ai është një qenie e cila dallohet nga pararendësit e saj shtazorë vetëm për nga shkalla e ndërlikueshmërisë së kombinimeve të energjive dhe të aftësive të cilat, të marra në vetvete, hasen tashmë në botën nënnjerëzore. Këto tri universe idesh nuk kanë asnjë lidhje ndërmjet tyre. Ne zotërojmë kështu një antropologji shkencore, një antropologji filozofike dhe një

antropologji teologjike, të cilat shfaqin një shpërfillje të plotë të njëra-tjetrës. *Por ne nuk kemi mbi njeriun një ide që të ketë unitet.* Veç kësaj, sado të vyera të jenë, shkencat e veçanta, gjithnjë e më të shumta, që kanë lidhje me njeriun, më tepër e *mbulojnë thelbin* e tij sesa e *ndriçojnë.* Nëse mendojmë gjithashtu se këto tri sisteme idesh të sjella nga tradita janë mjaft të tronditura sot, se zgjidhja darviniane e problemit të origjinës sonë është vetë ajo veçanërisht e cenuar, mund të themi se në asnjë epokë të historisë sa sot, *njeriu nuk ka qenë aq problem për veten.* Kështu, duke u mbështetur në një bazë shumë të gjerë, unë kam ndërmarrë të sjell një orvatje të re antropologjie filozofike[13]. Në çfarë vijon më poshtë, do të doja thjesht të *krahasoja* nën disa këndvështrime *thelbin e njeriut me kafshën dhe bimën,* dhe pastaj të shqyrtoja *specifikën e pozitës së tij metafizike;* dhe do të tregoj këtu disa nga rezultatet që kam arritur.

Çështja e pozitës së veçantë të njeriut nuk do të mund të qasej pa shpleksur një herë dykuptimësinë tinëzake që fle tashmë në këtë *fjalë* dhe në *konceptin* që ajo përshkruan: ato duhet të tregojnë fillimisht cilësitë morfologjike të veçanta për specien tonë, si e tillë që ajo është një nëngrup i degëzimit të rruazorëve dhe rendit të gjitarëve. Cilido qoftë rezultati i këtij përpilimi konceptual, është e qartë se qenia e gjallë e quajtur njeri, jo vetëm që mbetet e nënshtruar nga koncepti i kafshës, por edhe përbën një pjesë relativisht shumë të ngushtë të këtij mbretërimi. Kjo mbetet ende e vërtetë, edhe nëse, bashkë me Linné-në, e përshkruajmë qenien njerëzore si "majën e vargut të rruazorogjitarëve" (diçka mjaft e kundërshtueshme, si në fakt, ashtu dhe në koncept), sepse vetë kjo majë, si çdo majë e një gjëje, i përket ende gjësë maja e së cilës ajo është. Nga ky kënd-

[13] Ky punim i gjerë do të botohet pas një viti. (*A.*)

vështrim i parë, në konceptin e njeriut gjejmë të lidhura dhe të bashkuara karakteret e mëposhtme: ecja në qëndrimin vertikal, ndryshimi i shtyllës kurrizore, kafka e mbështetur vertikalisht mbi shtyllën kurrizore, zhvillimi i ndjeshëm i trurit, dhe ndryshimet organike të përftuara nga vertikaliteti (të tilla si dora kapëse me gisht të madh të ndarë, tkurrja e nofullës dhe dhëmbëve etj.). Por veç kësaj, e *njëjta* fjalë "njeri" përshkruan në gjuhën e përditshme, dhe te të gjithë popujt e qytetëruar, diçka aq tërësisht ndryshe sa vështirë se mund të gjejmë në gjuhë një fjalë kaq të dykuptimtë. Në fakt, kjo fjalë duhet të nënkuptojë gjithashtu edhe një tërësi karakteresh të cilat i *kundërvënë* në mënyrën më të rreptë ndaj konceptit të "kafshës në përgjithësi", dhe për rrjedhojë ndaj të gjithë gjitarëve dhe rruazorëve; dhe ne e kundërvënë atë ndaj këtyre të fundit *në të njëjtin kuptim* siç e kundërvënë, për shembull, ndaj protozoarit stentor, ndonëse është e vështirë të kundërshtohet se njeriu si qenie e gjallë, nga pikëpamja morfologjike, fiziologjike dhe psikologjike, është pakrahasueshmërisht më i ngjashëm me një shimpanze sesa njeriu dhe shimpanzeja me një protozoar. Është e qartë se ky koncept i dytë duhet të ketë një kuptim krejt tjetër, një origjinë krejt tjetër me të parin, i cili nuk përshkruan tjetër veç një pjesë shumë të vogël të degëzimit të rruazorëve[14]: ky koncept i parë futet te klasifikimi natyror; konceptin tjetër, për kundërshti, do ta emërtoj *koncepti thelbësor* i njeriut. Ky koncept i dytë, sipas të cilit njeriu si i tillë zotëron një *pozitë të veçantë* që nuk mund ta krahasojmë me asnjë tjetër në botën e gjallesave, a është fundja i *përligjur*? E tillë është *tema* e parashtrimit tonë.

[14] Shiko mbi këtë pikë esenë time "Ndihmesë ndaj nocionit të njeriut", në veprën *Përmbysja e vlerave*, vëll. 1. Aty vërtetoj se koncepti tradicional i njeriut është i përbërë nga ngjashmëria me Zotin, dhe se që këtej ai nënkupton tashmë idenë e Zotit si qendër reference. (*A.*)

I

HIERARKIA E QENIES PSIKO-FIZIKE

Ne nuk mund ta përfytyrojmë qartësisht pozitën e veçantë të njeriut përveç duke shqyrtuar strukturën e përgjithshme të botës biopsikike. Për këtë qëllim do të marr për pikënisje një *hierarki* forcash dhe aftësish psikike, atë që shkenca e ka nxjerrë në pah dalëngadalë. Përsa i përket kufirit të psikikes, ky kufi përkon me atë të gjallesës[15]. Përveç cilësive objektive fenomenale që i quajmë të *gjalla* (le të përmendim për shembull, por pa hyrë këtu në hollësira, vetëlëvizje, vetëformim, vetëdiferencim, vetëkufizimi në kohë dhe hapësirë), ka ende dhe një cilësi tjetër që është *thelbësore* te to, e që është fakti se ato nuk janë vetëm objekte për vëzhgime të jashtme, por ekzistojnë edhe si *qenie për vete*, kanë një *brendi* përmes së cilës janë të vetëdijshme për veten. Mund të dëshmohet se kjo cilësi sipas strukturës dhe formës së zhvillimit është në bashkimin më të ngushtë me dukuritë objektive të jetës. Kjo është ana psikike e autonomisë, vetëlëvizjes etj., që paraqet parafenomen të qenies së gjallë në përgjithësi.

Shtytja ndijuese (bima)

Niveli më i ulët i psikikes është i përbërë në shkallën e vet më të *poshtme* nga "*shtytja ndijuese*" (Gefühlsdrang) e

[15] Teoria sipas së cilës psikikja fillon vetëm me "kujtesën asociative", ose vetëm duke u nisur nga kafsha – ose madje nga njeriu (Descartes). Por është arbitrare t'i mveshësh një psikikë inorganikes. (*A.*)

pavetëdijshme, pa ndjesi e pa përfytyrim: ky është gjithashtu parimi dinamik i cili, qoftë dhe në lartësitë më të shndritshme të jetës spirituale, shtyn përpara *çdo gjë* dhe furnizon energjinë për aktet e mendimit më të pastër dhe për shfaqjet më delikate të mirësisë së ndritur. Siç e shpreh tashmë fjala "shtytje" (*Drang*), në këtë parim nuk e gjejmë ende të ndarë "ndjeshmërinë" dhe "prirjen" e cila, si e tillë, ka gjithmonë një qëllim të caktuar dhe një kahëzim "drejt" diçkaje, për shembull drejt ushqimit, kënaqësisë seksuale etj.; dy gjendjet e vetme të shfaqura nga "shtytja ndijuese" janë thjesht [një lëvizje afrimi] "drejt diçkaje", për shembull drejt dritës, dhe [një lëvizje largimi] "prapa" një kënaqësi pa objekt dhe një vuajtje pa objekt. Por kjo shtytje është tashmë *krejt* e dallueshme nga qendrat dhe fushat e forcave që janë në themel të imazheve (Bildern) të transvetëdijshme[16], që ne i quajmë trupat *inorganikë*; sepse këtyre të fundit ne s'mund t'iu mveshim kurrsesi një brendi.

Këtë shkallë të parë të zhvillimit psikik, të tillë siç paraqitet në shtytjen ndijuese, ne duhet dhe mund t'ua mveshim tashmë *bimëve*[17]. Por ama nuk bëhet fjalë për t'ua dhënë bimëve ndjesinë dhe vetëdijen, siç ka bërë Fechner-i. Ai që, sipas shembullit të tij, i gjykon – gabimisht – "ndjesinë" dhe "vetëdijen" si parimet *më elementare* të psikizmit, do të duhej t'ua refuzonte këtë psikizëm bimëve. Pa dyshim, shtytja ndijuese e bimës është tashmë nën varësinë e mjedisit të saj, të rritjes drejt "lart" dhe "poshtë", drejt

---

[16] *Imazh i transvetëdijshëm, që ne i quajmë trupat inorganikë*, thotë autori. Me këtë ai dëshiron të thotë se sendet (*trupat inorganikë*) nuk kanë vetëdije, nuk kanë brendësi, por është vetëdija e jashtme (jashtë tyre) ajo që i kap si imazhe. (*P.*)

[17] Përshtypja që bimës i mungon brendia rrjedh nga ngadalësia e proceseve vitale të saj. Nën zmadhuesin e kohës kjo përshtypje largohet tërësisht. (*A.*)

dritës dhe tokës, por ajo është e tillë vetëm në tërësinë e papërcaktuar të këtyre drejtimeve; ajo është nën varësinë e *qëndresave* dhe *realiteteve* me rëndësi biologjike që mund të paraqiten aty; por aspak nën varësinë e këtyre apo atyre elementëve dhe ngacmuesve të veçantë të mjedisit, të cilave do t'u përshtaten kualitete të veçanta ndjesish dhe elemente imazhesh. Për shembull bima reagon specifikisht ndaj intensitetit të rrezeve të dritës, por nuk e ndryshon reagimin sipas ngjyrave dhe drejtimit të rrezeve. Sipas disa kërkimesh të thelluara të bëra tani vonë nga botanisti holandez Blaauw, te bimët nuk ekziston asnjë tropizëm specifik, as ndjesi, as dhe elementët më të vegjël të një harku refleks, as asociacione apo reflekse të kushtëzuara, dhe për rrjedhojë asnjë lloj "organi shqisor", të tilla siç Haberlandti ishte përpjekur t'i gjente përgjatë disa studimesh të hollësishme. Është provuar se dukuritë lëvizëse të shkaktuara nga ngacmimet, që më parë i lidhnin me gjëra të këtilla, janë elementë të *lëvizjes* së përgjithshme të *rritjes* së bimës.

Cila është domethënia më e përgjithshme e konceptit të ndjesisë? (Le të shënojmë se te kafshët e epërme ngacmimet e ushtruara në tru nga gjëndrrat me sekrecion të brendshëm do të mund të përfaqësonin "ndjesitë" më primitive dhe të ishin në pikënisje të ndjesive të brendshme[18] si dhe të atyre që vijnë nga jashtë.) Ky koncept përshkruan pra *lajmërimin* e veçantë, të përcjellë te një *qendër*, të një gjendjeje të caktuar të çastit, organike dhe lëvizëse, të qenies së gjallë, dhe mundësinë për të ndryshuar, *në sajë* të këtij lajmërimi, lëvizjet që do të pasojnë menjëherë. E përkufizuar kështu, ndjesia nuk ekziston te bima, e cila nuk ka as

[18] Autori përdor një term dijetar: *coenesthesie*, që është ndjeshmëria organike, e cila vjen nga tërësia e ndjesive të brendshme, dhe ngjall te qenia njerëzore ndjenjën e përgjithshme të ekzistencës së tij, pavarësisht rolit të veçantë të shqisave. (*P.*)

"kujtesë" të veçantë që ta kapërcejë varësinë e gjendjeve të saj jetike në lidhje me tërësinë e fakteve të saj të mëparshme, dhe nuk ka një aftësi të vërtetë për të mësuar: ajo nuk e zotëron pra atë që ne e gjejmë tashmë qoftë dhe te protozoarët më të thjeshtë. Kërkimet të cilat kanë provuar gjoja ekzistencën e reflekseve të kushtëzuara te bimët, dhe njëfarë aftësie për shtrim apo zbutje, mund të kenë qenë krejt të gabuara. Nga ajo që ne e quajmë te kafshët jeta impulsive, bima nuk zotëron tjetër, të pashqitshme nga "shtytja ndijuese", vetëm *pulsionin* e përgjithshëm të rritjes dhe riprodhimit. Që jeta nuk është thelbësisht vullnet për fuqi (Nietzsche), këtë e kuptojmë pra më së miri në rastin e bimës, e cila nuk shfaq në fakt asnjë kërkim spontan të ushqimit, dhe në riprodhim asnjë zgjedhje aktive të partnerit. Ajo nuk e zgjedh vetë ushqimin e saj, dhe nuk sillet aktivisht në fekondim. Është e fekonduar në mënyrë pasive nga era, zogjtë dhe insektet, dhe meqë ajo e përgatit në përgjithësi vetë ushqimin për të cilin ka nevojë duke përdorur lëndën inorganike që ekziston ngado në njëfarë mënyre, asaj nuk i duhet si kafsha që të shkojë në vende të përcaktuara për të kërkuar ushqim. Kështu, bima nuk e ka këtë hapësirë veprimtarie që ia jep kafshës lëvizja lokale spontane, pasi që ajo nuk ka as ndjesi specifike, as impulse specifike, as asociacion, as refleks të kushtëzuar, as sistem të fuqisë, as sistem nervor. Këtu kemi një *tërësi* mangësish që vetëm *struktura* e *qenies* së saj lejon për ta kapur qartë dhe bindshëm. Mund dhe ta tregojmë: nëse bima do të zotëronte qoftë dhe ndonjërën prej këtyre cilësive, do të duhej që ajo ta kishte dhe tjetrën, dhe të gjitha të tjerat. Meqë nuk ka ndjesi pa impulsion[19] dhe pa fillimin e veprimit motorik, është e *nevojshme* që të mos ketë sistem ndjesish aty ku

[19] Shtysë. Një lëvizje spontane që nuk varet aspak nga arsyeja. (*P.*)

mungon sistemi i fuqisë (kapje aktive e gjahut, zgjedhje seksuale spontane). Larmia e cilësive ndjesish që i gëzon një organizëm shtazor nuk është asnjëherë më e madhe se larmia e lëvizshmërisë së tij spontane – dhe është funksion i kësaj të fundit.

Jeta, e shqyrtuar në *thelbin* e saj "vegjetativ" apo e tillë siç është te *bima* (dukuritë e shumta tranzicionale ndërmjet bimës dhe kafshës, të njohura tashmë nga Aristoteli, provojnë se këtu nuk kemi të bëjmë me koncepte empirike), është një pulsion i drejtuar ekskluzivisht *drejt jashtë*. "Shtytja ndijuese" e bimëve është pra "ekstatike[20]": me këtë unë nënkuptoj se paraqitja kthyese e gjendjeve organike te një qendër – veçori e jetës shtazore – mungon këtu plotësisht: mungon kthimi i jetës në brendinë e vet, qoftë si refleksion primitiv, qoftë si vetëdije e dobët e gjendjes së brendshme. Sepse vetëdija shfaqet vetëm në refleksionin e ndijimit, dhe kjo gjithmonë në rastin e *rezistencës* ndaj lëvizjes spontane burimore[21]. Por bima mund të bëjë dhe pa këto ndjesi, për arsyen e vetme se duke qenë kimisti më i madh ndër qeniet e gjalla, ajo i përgatit vetë me substanca inorganike elementët e zhvillimit të saj organik. Kështu, ekzistenca e saj është e përbërë nga ushqyerja, rritja, riprodhimi dhe vdekja (pa jetëgjatësi specifike). Megjithatë, në ekzistencën e bimëve gjejmë tashmë parafenomen të *shprehjes*. Mund të flasim për fizionomi të gjendjeve të tyre të brendshme të tilla si e lodhur, e fuqishme, e pasur, e varfër etj. "Shprehja" është pikërisht një dukuri primitive e jetës, dhe aspak, siç mendonte Darwin-i, një tërësi veprimesh të dobishme trashëguese. Përkundrazi, ajo që i mungon plotësisht bimës janë

[20] Ekstatike, domethënë pa vetëdije, në një gjendje shushatjeje të plotë. (*P.*)

[21] Çdo vetëdije e ka themelin e vet te *vuajtja*, dhe shkallët e sipërme të vetëdijes vijnë të gjitha nga një vuajtje *më e madhe*. (*A.*)

funksionet e shprehjes, të cilat i gjejmë te të gjitha kafshët: këto funksione përcaktojnë çdo shkëmbim ndërmjet kafshëve dhe i bëjnë tashmë tejet të pavarura nga *prania* e drejtpërdrejtë e gjërave të nevojshme për jetën e tyre. Vetëm te njeriu vjen të shartohet, siç do ta shohim më vonë, mbi funksionet e shprehjes dhe shfaqjes, funksioni i *përfytyrimit* dhe *emërtimit*, me ndihmën e shenjave. Bima, e privuar nga ndjesitë, nuk e njeh as gjendjen e "ndenjes zgjuar": kjo gjendje, në fakt, vjen nga funksioni i syçeltësisë të cilin e përmbush vetëdija ndijore. Le të shtojmë se bima është më pak e individualizuar se kafsha, ajo zotëron shumë më pak se kjo e fundit karakterin e një tërësie kohore dhe hapësinore. Mund të themi se ajo dëshmon në një shkallë më të lartë se kafsha për unitetin e jetës në kuptimin metafizik dhe për ardhmërinë progresive të të gjitha përpilimeve të formave biologjike duke u nisur nga tërësi të mbledhura lënde dhe energjie. Parimi i dobisë aq shumë i predikuar nga darvinistët dhe teistët nuk mban parasysh as format e bimës, as mënyrat e saj të sjelljes; lamarckizmi gjithashtu. Format e pjesëve të saj që janë të pajisura me gjethe tregojnë, ende më shumë nga ç'e bën këtë pasuria e ngjyrave dhe larmia e strukturave në botën shtazore, praninë në rrënjën e panjohur të jetës, të një parimi që luan në fantazi të plotë dhe që nuk ka rregull tjetër veç atë estetik. Sa për ligjin e dyfishtë, thelbësor për të gjitha kafshët që jetojnë në grup, të kreut dhe tufës, modelit dhe imitimit, ai nuk zbatohet këtu. Centralizmi mungues i jetës bimore, në veçanti mungesa e sistemit nervor, bën që varësia e organeve dhe funksioneve organike është zanafillisht më e thellë te bima se te kafshët. Dhe bima, shumë më tepër se kafshët, është e ndryshuar në *tërësinë* e gjendjes së saj biologjike nga çdo ngacmim, duke pasur parasysh natyrën përcjellëse të indeve

të saj. Bima pra, është jo më e lehtë, por *më e vështirë* se kafsha për një shpjegim mekanik të jetës (të paktën në përgjithësi). Sepse vetëm kur në serinë shtazore sistemi nervor bëhet më i centralizuar, rritet gjithashtu edhe *pavarësia* e reagimeve të saj të pjesshme – dhe kështu struktura e trupit shtazor merr ende më shumë një ngjashmëri të përafërt me një makineri.

Kjo shkallë e parë e jetës nën pamjen e saj subjektive, "shtytja ndijuese", ekziston madje ende *te njeriu*. Njeriu, siç do ta shohim ne, përmbledh te vetja *të gjitha* shkallët thelbësore të ekzistencës në përgjithësi, në veçanti të *jetës*, dhe tek ai *mbarë* natyra, të paktën përsa u përket rajoneve të saj thelbësore, arrin *unitetin* më të përqendruar të qenies së saj. Nuk ekziston ndjesi, as shquarje, sado e thjeshtë të jetë, as përfytyrim, që të mos futet te kjo shtysë e errët dhe të mos ushqehet në këtë zjarr që nuk pushon së depërtuari çastet e gjumit dhe ndenjes zgjuar. Edhe ndjesia më elementare është gjithmonë funksion i një vëmendjeje *të drejtuar nga prirjet*, dhe kurrë një pasojë e thjeshtë e ngacmimit. Kjo shtysë përfaqëson njëherësh unitetin e të gjitha prirjeve dhe emocioneve njerëzore aq të pasura në degëzime. Sipas dijetarëve modernë, ajo mund të jetë e lokalizuar në trungun cerebral, që me gjasë është edhe qendra e funksioneve të gjëndrrave endokriniane[22], pa të cilat nuk do të mund të përftoheshin dukuritë fiziologjike dhe psikike. Veç kësaj, shtytja ndijuese është gjithashtu te njeriu subjekt i kësaj përvoje të parë të qëndresës, ku më lart kam treguar se ajo është në zanafillë të çdo sprove "realiteti" dhe "pranie të mirëqenë"; ajo themelon në veçanti *përshtypjen*, të përparme ndaj të gjitha funksioneve përfytyruese, se ka një

[22] Gjëndrra me sekrecion të brendshëm, hormonet e së cilave kalojnë drejtpërdrejt në qarkullimin e gjakut. (*P.*)

realitet të mirëqenë dhe se ky realitet zotëron një unitet[23]. Përfytyrimet dhe mendimi ndërmjetësues nuk mund të na tregojnë kurrë gjë tjetër veç këtë apo atë përcaktim të këtij realiteti, por ky realitet, i tillë si i mirëqenë, na është dhënë në një rezistencë të përgjithshme të lidhur me angështinë, ose në përvojën e jetuar të rezistencës. Nga pikëpamja "organologjike", sistemi nervor "vegjetativ", i cili rregullon para së gjithash shpërndarjen e ushqimit, përfaqëson te njeriu, siç e tregon dhe vetë emri, atë çfarë mbetet ende tek ai nga natyra e bimës. Një heqje periodike energjie në dëm të sistemit të mirëfilltë shtazor, i cili rregullon sjelljen dinamike të jashtme – dhe në dobi të sistemit vegjetativ – është me gjasë kushti thelbësor i ritmit të gjendjeve të gjumit dhe ndenjes zgjuar; në këtë kuptim, gjumi është një gjendje në të cilën njeriu është relativisht i ngjashëm me bimën.

Instinkti (shtazor)

Forma e *dytë* psikologjike thelbësore që pason shtytjen ndijuese ekstatike në hierarkinë objektive të jetës, është *instinkti*. Një fjalë e errët kjo, kuptimi i së cilës është mjaft i debatuar. Kësaj errësire do t'i shpëtojmë duke hequr dorë fillimisht nga çdo përkufizim që përdor koncepte psikologjike dhe duke e përcaktuar instinktin ekskluzivisht sipas asaj që ne e quajmë "sjellja" e qenies së gjallë. Kjo sjellje është *së pari* një objekt vëzhgimi i jashtëm dhe i përshtatet mjaft mirë përshkrimit. Ne mund ta përcaktojmë atë gjatë ndryshimeve të elementëve të rrethinës, pa marrë këtu

[23] Shiko esetë e mia "Arbeit und Erkenntnis" (Punë dhe njohje), në *Die Wissensformen une die Gesellschaft* (*Format e dijes dhe shoqëria*) (Leipzig, 1926), dhe *Das Problem der Realität* (*Problemi i realitetit*), (Bonn, 1928). (*A.*)

parasysh njësitë fiziologjike të lëvizjes që janë në themel të saj, dhe gjithashtu pa futur në veçorinë e kësaj sjelljeje konceptet e ngacmimit fizik apo kimik. Pavarësisht çdo lloj shpjegimi shkakësor dhe përpara tij, ne mund t'i kapim njësitë dhe ndryshimet e sjelljes atëherë kur ndryshojnë elementët e mjedisit rrethues, dhe mund të marrim që këtej marrëdhënie të rregullta, që janë tashmë domethënëse përderisa përbëjnë "struktura" dhe kanë një karakter teleologjik[24]. Eshtë një gabim i "behavioristëve" që të përfshish tashmë në konceptin e sjelljes procesin fiziologjik të realizimit të saj. Vlera e këtij koncepti është pikërisht asnjanësia e tij kundrejt fizikes dhe psikikes. Ne duam të themi se çdo sjellje është gjithmonë *dhe* një shprehje gjendjesh të brendshme. Pra ajo mund dhe duhet të shpjegohet në dy mënyra njëherësh, fiziologjikisht dhe psikologjikisht: gjithashtu, është e gabuar që të parapëlqehet shpjegimi psikologjik karshi atij fiziologjik, dhe anasjelltas. Ne e quajmë *instinktive sjelljen* e kuptuar kështu, kur ajo zotëron vetitë e mëposhtme: së pari, kjo sjellje duhet të ketë një kuptim, domethënë të jetë pozitivisht kuptimplote, ose të jetë e mangët, ose e marrë. Me fjalë të tjera, duhet që, në lidhje me tërësinë e mbartësit të jetës apo me tërësinë e mbartësve të tjerë të jetës, të ketë një karakter teleologjik (qoftë në shërbim të interesave të veta, e qoftë në shërbim të atyre të huaja). Në radhë të dytë, ajo duhet të zhvillohet sipas një *ritmi*. Këtë ritëm, këtë formë kohore, pjesët e së cilës e kërkojnë njëra-tjetrën në mënyrë të ndërsjelltë, nuk e gjejmë te lëvizjet që kanë dhe ato një kuptim, por që janë *fituar* nëpërmjet asocimit, ushtrimit, shprehisë, sipas pari-

[24] Teleologjia është doktrinë e cila synon t'i shpjegojë dukuritë nëpërmjet ndërhyrjes së një shkaku përfundimtar, të nevojshëm dhe të qëllimshëm. (*P.*)

mit të "provave dhe gabimeve" (Yennings). Një thjeshtim i mënyrave instinktive të sjelljes në tropizma[25] dhe në kombinime refleksesh të veçuara dhe refleksesh zinxhir, është zbuluar si i pamundur (Yennings, Alverdes, etj). Madje nuk është e nevojshme që domethënia të ketë lidhje me situata të pranishme; ajo mund të ketë lidhje edhe me situata fort të largëta në kohë dhe hapësirë. Për shembull, përgatitjet e një kafshe për dimër apo për pjelljen e vezëve nuk janë aspak të pakuptimta, ndonëse mund të provojmë se, e tillë si individ, ajo nuk ka jetuar kurrë situata të ngjashme, dhe të tregojmë se është e pamundur që këtë veprimtari t'ia mveshim një ndikimi të të ngjashmëve të vet, traditës, imitimit dhe kopjimit; ajo sillet njëlloj siç bëjnë tashmë elektronet sipas teorisë së kuantave, "njëlloj si" të përgatiste një gjendje të ardhshme. Në radhë të tretë, instinkti reagon në situata që përsëriten në mënyrë tipike, që janë të rëndësishme për jetën e *species* si të tillë, por jo për përvojën e veçantë të individit. Instinkti ka gjithmonë një dobi *specifike*, shërben interesat e species së cilës i përket ky individ, ose interesat e një specie tjetër të afërt apo të largët, me të cilën specia e parë është e lidhur ngushtësisht nga pikëpamja biologjike (milingonat dhe mikpritëset e tyre, zgjebja e bimëve, insektet dhe zogjtë që fekondojnë bimët etj.). Ky tipar i fundit e shquan qartësisht sjelljen instinktive, së pari nga "vetëstërvitje", që vjen nga provat dhe gabimet, dhe nga gjithçka që është "mësim", dhe së dyti nga përdorimi i arsyes – sepse në këtë të fundit kemi forma veprimtarie që në zanafillë janë të dobishme për individin, por *jo* për specien. Sjellja instinktive nuk është pra kurrë një reagim ndaj përmbajtjeve të *veçanta* të mjedisit, të ndryshueshme

[25] Reagim orientimi ose lëvizjeje e orientuar, shkaktuar nga agjentë fizikë ose kimikë. (*P.*)

nga një individ në tjetrin, por vetëm ndaj një strukture krejt speciale, ndaj një tipi specifik organizimi të elementëve që mund të figurojnë në mjedis. Ndërkohë që përmbajtjet e veçanta mund të ndryshojnë thellësisht, dhe pa e vënë aspak në vështirësi instinktin për ta përcjellë atë në gabime, ndryshimi më i vogël i *strukturës* do ta turbullojë kafshën. Në veprën e tij të madhe, *Kujtime entomologjike*, Fabre ka dhënë një tufë shembujsh, jashtëzakonisht të saktë, të një sjelljeje të tillë. Veç kësaj, dhe kjo veçori e katërt përkon me këtë dobi specifike, instinkti, në tiparet e tij thelbësore, është *i lindur dhe i trashëguar*: dhe kjo e tillë si aftësi e *specifikuar* për një sjellje të dhënë, dhe jo vetëm si aftësi e përgjithshme për të fituar mënyra sjelljeje: gjë që janë natyrisht edhe shprehi, vetëstërvitja dhe inteligjenca. Madje, karakteri i lindur nuk nënkupton këtu se sjellja që duhet emërtuar si instinktive do të duhej të ftillohej menjëherë pas lindjes, por vetëm që ajo është e lidhur me periudha të përcaktuara rritjeje dhe pjekurie, dhe madje nganjëherë dhe me forma të ndryshme kafshësh (në rastin e polimorfizmit). Së pesti, instinkti përfaqëson më në fund – dhe kjo është një veçori shumë e rëndësishme – një sjellje që është e pavarur nga *numri* i provave që bën një kafshë për t'i bërë ballë një situate: në këtë kuptim mund të themi për të se ajo është "*e përfunduar*" që më parë. Ashtu siç nuk mund ta mbështesim organizimin e mirëfilltë të kafshëve thjesht te disa ndryshime të vogla e të larmishme, edhe "instinkti" nuk mund të shpjegohet nëpërmjet shtimit të lëvizjeve të pjesshme të kurorëzuara me sukses. Pa dyshim instinkti mund të jetë i *specializuar* nga përvoja dhe mësimi, siç e tregojnë këtë për shembull instinktet e kafshëve të gjahut; te këto, ajo që është plotësisht e lindur, është përndjekja e një gjahu të caktuar, por jo arti për ta përcjellë mirë këtë veprim. Por

ajo çfarë kryejnë këtu ushtrimi dhe përvoja është e krahasueshme vetëm me variacionet e një melodie, dhe jo me konceptimin e një melodie të re. Ajo çfarë mund të përfytyrojë dhe të ndiejë kafsha është në përgjithësi e drejtuar dhe e caktuar nga raporti i *instinkteve* të saj me *strukturën e mjedisit*. Kujtimet e saj i binden të njëjtit ligj: ato shfaqen gjithmonë në varësi të "detyrave instinktive" mbizotëruese dhe në *kornizën* e këtyre; dhe *shpeshtësia* e lidhjeve asociative, reflekseve të kushtëzuara dhe ushtrimeve, këtu nuk ka tjetër veç një ndikim dytësor. Le të shtojmë se, gjatë evolucionit, udhët nervore qendërshpërndarëse janë formuar gjithmonë vetëm pas vendosjes së udhëve nervore qendërmbledhëse[26] dhe "organeve kryese".

Instinkti është sigurisht një formë më primitive e realitetit psikik dhe funksionimit të tij, sesa strukturat e koklavitura të përcaktuara te subjekti nëpërmjet *asociacioneve*. Pra ai s'mund të shpjegohet, siç besonte Spenceri, nëpërmjet përcjelljes së trashëguar të mënyrave të sjelljes të bazuara te shprehia dhe vetëstërvitja. Ne jemi në gjendje të tregojmë se proceset psikike, që i binden mekanizmit asociativ, janë në të njëjtën kohë të lokalizuara në sistemin nervor shumë *më lart* sesa sjelljet instinktive. Korja trunore duket se është *jo* një organ *asociativ*, por thelbësisht një organ *disociativ* përkundrejt mënyrave të sjelljes më të bashkuara biologjikisht dhe më thellësisht të lokalizuara. Instinkti nuk është i thjeshtueshëm as në një automatizim të sjelljes inteligjente. Përkundrazi, pavarësia e fituar kundrejt tërësive të shpërndara nga ndjesitë dhe përfytyrimet e

[26] Me qendërshpërndarëse do të kuptojmë lëvizjen përcjellëse që shpie nga qendra drejt periferisë. Për shembull, udhët nervore qendërshpërndarëse janë ato që vijnë nga palca. E anasjellta do të ishte qendërmbledhësja, lëvizja përcjellëse që shpie nga periferia drejt qendrës. (*P.*)

individualizuara (dhe lidhja asociative ndërmjet tyre), çlirimi i një *prirjeje* të përcaktuar në lidhje me një *organizim instinktiv* të sjelljes, prirje që dëshiron të përmbushet; dhe nga ana tjetër, fillimet e inteligjencës, e cila kërkon t'i japë "artificialisht" një kuptim automatizmit që tani e tutje është pikësëpari pa domethënie: të gjitha këto dukuri, të gjykuara nga një pikëpamje gjenetike, mund të quhen përftime *gjithashtu primitive* të evolucionit të sjelljes instinktive. Këto dukuri në përgjithësi shkojnë bashkë si me njëra-tjetrën, ashtu edhe me *individualizimin* e qenieve të gjalla, çlirimin e individit kundrejt robërisë së species; gjithashtu, ato shkojnë bashkë edhe me *larminë* e situatave të veçanta që ky individ mund t'i takojë. *Shkëputje krijuese*, dhe jo bashkim apo sintezë elementësh të ndarë, i tillë është *procesi themelor i evolucionit të jetës*. Po kështu është edhe nga pikëpamja fiziologjike. Organizmi është *aq më tepër* i ndryshëm nga një mekanizëm kur ai është i organizuar më thjesht, por pamja e tij, gjersa të vijë përfundimisht vdekja dhe të fillojë "citomorfoza"[27] e organeve, është gjithnjë e më shumë pamja e një mekanizmi. Do të mund të provonim, pa dyshim, edhe këtë që inteligjenca nuk vjen t'i shtohet, siç mendon Karl Bühler, jetës psikike asociative sapo që jeta të jetë ngritur më lart. Ajo zhvillohet më tepër në një mënyrë rreptësisht simetrike dhe paralele me jetën psikike asociative, dhe siç e kanë dëshmuar këtë tani vonë Alverdes dhe Buytendyk, ajo ekziston tashmë te parameci dhe nuk shfaqet vetëm te gjitarët e epërm. Kështu, ajo që tek instinkti është e ngurtë dhe e nënshtruar ndaj species, bëhet, siç duket, tek inteligjenca, e lëvizshme dhe e lidhur me individin; dhe ajo që tek instinkti është automatike, duket, në asociacionin

[27] Variacion i morfologjisë së një qelize bakteriane gjatë fazave të saj normale të rritjes dhe shumimit. (*P.*)

dhe refleksin e kushtëzuar, se bëhet mekanike dhe që këtej fillimisht disi e zbrazur nga kuptimi, por në të njëjtën kohë shumë më e aftë gjithashtu për të hyrë në kombinime të ndryshme. Që këtej kuptojmë se kafshët e artikuluara[28] të cilat, nga pikëpamja morfologjike, kanë gjithashtu një organizim krejt ndryshe dhe shumë më të ngurtë, zotërojnë instinktet më të përkryera, por nuk japin aspak shenja të një sjelljeje inteligjente; përkundrazi, njeriu, si gjitar i tipit të zhdërvjelltë, tek i cili inteligjenca është më e zhvilluara, dhe jo më pak kujtesa asociative, zotëron instinkte *që janë tkurrur shumë*. E interpretuar nga pikëpamja psikike, sjellja instinktive përfaqëson një *bashkim* të pazgjidhshëm të *paradijes* dhe *veprimit*, në atë mënyrë që kurrë dija e dhënë nuk e tejkalon atë çfarë mpleks faza më e afërt e veprimit. Më pas, njohja që zotëron instinkti nga brenda, nuk duket se qëndron në përfytyrime dhe imazhe apo dhe në ide; por ajo do të ishte më tepër një *dije emocionale* e ndarë nga vlera dhe impresione vlerore, dhe mëtutje dija e momenteve të tërheqjes ose të refuzimit të rezistencës. I krahasuar me shtytjen ndijuese, instinkti është i drejtuar mbi ata elementë të mjedisit që pa dyshim përsëriten me një shpeshtësi specifike, por që janë tashmë të veçorizuar. Ai përfaqëson një specializim në rritje të shtytjes ndijuese dhe cilësive të saj. Të flasësh për "përfytyrime të lindura" në lidhje me instinktet, siç ka bërë Reimarusi, është pra pa asnjë kuptim.

Kujtesa asociative

Ndërmjet dy mënyrave të sjelljes, që rrjedhin zanafillisht nga instinkti, pra ndërmjet "shprehisë" dhe sjelljes "inteli-

[28] Gjymtyrore ose segmentore. (*P.*)

gjente", shprehi – forma e *tretë* psikike që ne dallojmë – përfaqëson aftësinë e quajtur *kujtesë asociative* (Mnémé). Kjo prirje nuk iu përket aspak, siç kanë besuar Heringu dhe Semoni, *të gjitha* qenieve të gjalla. Bimët nuk e zotërojnë këtë kujtesë, dhe Aristoteli e ka parë shumë mirë këtë. Ne duhet t'ia mveshim këtë çdo qenieje të gjallë sjellja e së cilës, nën ndikimin e një sjelljeje të mëparshme të ngjashme, shndërrohet *dalëngadalë* dhe *vazhdimisht* në mënyrë që i shërben jetës dhe jo në mënyrë rastësore, në atë mënyrë që masa e ndryshueshme në të cilën sjellja merr më shumë kuptim, varet rreptësisht nga *numri* i orvatjeve apo "lëvizjeve të provës". Që një kafshë në përgjithësi t'i kryejë spontanisht këto lëvizje (te të cilat mund të fusim gjithashtu dhe veprimtarinë spontane të lojës), që ajo të orvatet pastaj t'i përsërisë ato, çfarëdo qofshin pasojat e tyre, të këndshme apo të pakëndshme – kjo nuk prehet fare mbi kujtesën, por është një prirje e cila është e lindur (prirje për përsëritje) dhe që nënkupton çdo riprodhim të mëtejshëm. Por nëpërmjet *parimit* të "*suksesit dhe gabimit*", ne përshkruajmë këtë fakt thelbësor që kafsha kërkon të përsërisë shpesh, aq sa t'i fiksohen asaj, lëvizjet që kanë arritur të kënaqin një prirje çfarëdo, dhe jo lëvizjet që kanë dështuar. Kur ne hasim në fakte të tilla, flasim herë për *ushtrim*, aty ku nuk bëhet fjalë për tjetër veç për element sasior, herë për *përvetësim* shprehish, herë për *vetëstërvitje* ose, nëse ka ndërhyrë njeriu, për *stërvitje të bërë nga tjetri*. Siç e kemi treguar tashmë, asnjëri prej këtyre fakteve nuk ekziston në mbretërimin bimor, dhe nuk mund të ekzistojnë sa kohë që në këtë lëmë nuk ka ndjesi, domethënë ripërcjellje gjendjesh organike te një qendër. Baza e çdo kujtese është ajo që Pavlovi e ka quajtur *refleksi i kushtëzuar*. Për shembull, një qen sekreton lëngje gastrike jo vetëm kur ushqimi i mbërrin në stomak, por edhe kur ai e ka *parë* tashmë ushqimin – ose kur *dëgjon*

hapat e atij që e ka zakon t'i sjellë për të ngrënë. Madje që njeriu të sekretojë lëngje gastrike, mjafton që t'i sugjerojmë gjatë gjumit se është duke ngrënë këtë apo atë ushqim. Nëse lëshojmë një sinjal zanor në çastin kur një sjellje e caktuar shkaktohet nga një ngacmim, e njëjta sjellje mund të ripërftohet edhe në mungesë të këtij ngacmimi, vetëm që të dëgjohet sinjali. Ja këta janë disa shembuj të "refleksit të kushtëzuar". E vetmja dukuri psikike e ngjashme me këtë është e përbërë nga "*ligjet e asociacionit*", sipas së cilave një tërësi përfytyrimesh përpiqet të ribëhet dhe të mbushë mangësitë, kur subjekti jeton sërish, në formë shqisore apo lëvizëse, një pjesë të kësaj tërësie. Por asociacione të mirëfillta të përfytyrimeve të veçanta, të cilat u nënshtrohen vetëm ligjeve të afërsisë dhe ngjashmërisë, domethënë njëjtësojsisë së pjesshme të përfytyrimeve rrjedhëse me tërësi të mëparshme, nuk do të mund të shfaqeshin *kurrë*; ato nuk ekzistojnë më tepër sesa një refleks plotësisht i veçuar dhe gjithmonë identik, i një organi topografikisht të përcaktuar, apo sesa një ndjesi rreptësisht në përpjesëtim të drejtë me ngacmimin dhe që do të ishte e pavarur nga të gjitha ndryshimet e dëshirave, dhe nga e tërë përmbajtja e kujtesës. Ka pra gjasa që të gjitha ligjet asociative, të ngjashme këtu me ligjet e fizikës që kanë të bëjnë me tërësitë, kanë vetëm një rregullsi *statistike*. Të gjitha këto koncepte (ndjesi, refleks asociativ) kanë për rrjedhojë karakterin e koncepteve kufi, që tregojnë vetëm drejtimin e njëfarë lloji ndryshimesh psikologjike ose fiziologjike. Asociacione *përafërsisht* të pastra, i gjejmë vetëm në raste tejet të përcaktuara në të cilat "mbipërcaktuesit" intelektualë janë të mangët, për shembull në dukurinë e asociacioneve të tingujve të jashtëm të fjalëve gjatë "ikjes së ideve". Veç kësaj, mund të tregojmë se, në *mplakje*, ftillimi psikik i përfytyrimeve *përafrohet* gjithnjë e më shumë me skemën asociative, siç dëshmojnë këtë

ndryshimet, në moshë të thyer, të shkrimit, vizatimit, pikturës, gjuhës; që të gjitha ato marrin një karakter shtimi të vazhdueshëm, "jotërësor". Po ashtu, në pleqëri ndijimi i përafrohet proporcionalitetit të ngacmimit. Meqë gjatë jetës organizmi trupor ndryshon gjithnjë e më shumë në një mekanizëm relativ – derisa të humbasë në të nëpërmjet vdekjes, – jeta jonë psikike shfaqet gjithashtu gjithnjë e më tepër nëpërmjet lidhjesh pastërtisht *zakonore* përfytyrimesh dhe mënyrash sjelljesh: duke u mplakur, njeriu bëhet gjithnjë e më shumë skllav i shprehisë. Për më tepër, asociacionet e përfytyrimeve të *veçanta* ndjekin, nga pikëpamja *gjenetike*, asociacionet komplekse, të cilat nga ana e tyre, janë pak më afër ftillimit të akteve instinktive. Ashtu si perceptimi objektiv i fakteve pa një shtesë imagjinative apo përpilim mitik shfaqet *vonë* në zhvillimin psikik të individit dhe të popujve të tërë, edhe lidhja asociative është një dukuri e vonë[29]. Madje është vënë re se nuk ka thuajse asociacion që të jetë plotësisht pa ndikim intelektual: nuk ekzistojnë raste në të cilat zëvendësimi i reagimit asociativ të rastësishëm nga reagimi i përshtatshëm të shkojë duke u zhvilluar në një mënyrë *rreptësisht konstante* me rritjen e numrit të provave. Kurbat zbulojnë thuajse gjithmonë parregullsi, në këtë kuptim që zëvendësimi i kuturusë nga përshtatja ia ben pak më herët nga ç'do ta linte për t'u pritur parimi i pastër i provave dhe gabimeve, sipas rregullave të probabilitetit.

Në një formë pak a shumë të theksuar, parimi i kujtesës është tashmë në veprim te të gjitha kafshët; ai paraqitet si një pasojë e drejtpërdrejtë e shfaqjes së harkut refleks, apo e një ndarjeje të sistemit shqisor nga sistemi motorik. Por

[29] Shiko esetë e mia: "Soziologie des Wissens" ("Sociologjia e Dijes") dhe "Arbeit und Erkenntnis" ("Punë dhe njohje", në *Die Wissensformen und die Gessellschaft* (*Format e dijes dhe shoqëria*) (Leipzig, 1926). (*A.*)

ai është i shpërndarë në një mënyrë shumë të pabarabartë. Speciet në të cilat instinkti mbizotëron dhe struktura është segmentore dhe e ngurtë, janë ato në të cilat kujtesa është në shkallën e saj më të dobët; përkundrazi, ajo është në pikën më të lartë te kafshët, organizimi i të cilave është më i shkathët dhe që kanë aftësinë thuajse të pafund të ndërtojnë lëvizje gjithmonë të reja duke kombinuar lëvizje elementare (gjitarët dhe rruazorët, vertebrorët). Sapo të shfaqet parimi kujtesor, ai shoqërohet nga *imitimi* i akteve dhe i lëvizjeve, i ngjallur nga shprehja e emocioneve dhe sinjaleve të species së vet. "*Imitim*" dhe "*kopje*" janë vetëm specializime të kësaj prirjeje për *përsëritje*, e cila zbatohet fillimisht ndaj sjelljeve dhe përjetimeve të vetë *subjektit*, dhe që përfaqëson le të themi kështu "primum movens-in" e çdo kujtese riprodhuese. Pikërisht nga shoqërimi i këtyre dy dukurive përbëhet fakti aq i rëndësishëm i "*traditës*": kjo e fundit i *shton* trashëgimisë biologjike një *përmasë* krejt të re përcaktimi të sjelljes shtazore nga e kaluara e species; por nga ana tjetër, kjo *duhet dalluar shumë qartë* nga *çdo kujtim i vetëdijshëm dhe spontan* i lidhur me diçka të kaluar (anamneza) dhe nga çdo përcjellje e bazuar mbi shenja, burime dhe dokumente. Ndërkohë që këto mënyra të fundit përcjelljeje janë të veçanta vetëm për njeriun, "tradita" shfaqet tashmë në hordhitë, lukunitë dhe çdo formë tjetër shoqërie shtazore. Këtu tufa "mëson" atë çfarë tregojnë të parët, dhe ajo mund t'ua përcjellë këtë brezave të ardhshëm. Tradita bën tashmë të mundur njëfarë "përparimi". Megjithatë, çdo zhvillim i *vërtetë* njerëzor prehet thelbësisht në një *zhdukje* të pandërprerë të traditës. – "*Kujtimi*" i vetëdijshëm i ngjarjeve individuale të jetuara një herë të vetme, dhe fakti i të krahasuarit gjithmonë ndërmjet tyre aktet e shumta të kujtesës kundrejt të njëjtës së kaluar – këto veprime, që pa dyshim janë veçori vetëm e njeriut, përfaqësojnë gjithmonë

shpërbërjen, madje *shkatërrimin* e mirëfilltë të jetës së traditës. Përmbajtjet "tradicionale" na janë dhënë gjithmonë si "*të pranishme*", janë pa datë dhe zbulohen si me *ndikim* mbi veprimin tonë të pranishëm, pa qenë njëherësh të *objektizuara* dhe të gjendura në një largësi kohore të përcaktuar. E kaluara vepron si traditë mbi ne, më pak nëpërmjet udhës së njohjes së qartë, sesa në formë sugjerimi. Sugjerimi, dhe sipas P. Schilder-it hipnoza gjithashtu, me gjasë është një dukuri tashmë tejet e përhapur në botën shtazore. Hipnoza mund të jetë formuar si funksion ndihmës i çiftëzimit dhe pa dyshim që në fillim ka shërbyer për ta vënë femrën në një gjendje letargjie. Sugjerimi është një dukuri primitive në lidhje me "komunikimin" e një gjykimi, për shembull, ku përkuesja objektive[30] është e mbërthyer vetë ajo nëpërmjet "nxënies". Kjo "nxënie" e situatave të synuara, të cilat janë objekte gjykimi në një parashtrim, gjendet vetëm te

---

[30] Ky term përkthen termin anglez *objective correlative* dhe atë francez *corrélat objectif*, nocion i përdorur për herë të parë nga Washington Allston rreth 1840-ës, në një konferencë mbi artin, dhe i përhapur më vonë nga T.S. Eliot në një ese mbi Hamletin. Elioti thotë: "E vetmja mënyrë për të shprehur emocion në formën e artit është që të gjendet një "përkuese objektive"; me fjalë të tjera, një tërësi objektesh, një situatë, një zinxhir ngjarjesh që do të jenë formula e këtij emocioni të veçantë; në atë mënyrë që, kur faktet e jashtme, të cilat duhet të arrijnë në një përvojë shqisore, janë të dhëna, emocioni është i thirrur menjëherë." Elioti jep idenë se arti është një kimi (duhet gjetur një "formulë"), dhe nga ana tjetër, arti është sugjerimi i një emocioni nëpërmjet renditjes së fakteve dhe fjalëve, të cilat përftojnë një ndikim mbi shqisat tona. Pra arti është një seri shkakësore në të cilin shikuesi është hallka e fundit ose marrësi. Skena është një hapësirë imagjinare në të cilën faktet dhe fjalët përftohen dhe marrin një ekzistencë të rreme. Për ta thënë me një shembull, vetë Hamleti është kthyer në një përkuese objektive, sepse sapo ta përmendim atë, ne sjellim ndërmend mjaft përfytyrime të tjera që janë edhe te të tjerët që e kanë lexuar apo parë pjesën. (*P.*)

njeriu. Dobësimi i traditës zhvillohet gjithnjë e më tepër në rrjedhën e historisë njerëzore. Këtu kemi një funksion të *ratio*-s (arsyes), e cila në të njëjtin akt të vetëm objektizon gjithmonë një përmbajtje tradicionale dhe e *flak* kështu në të kaluarën së cilës i përket – duke krijuar kështu një terren të lirë për zbulime dhe shpikje të *reja*. Përparimet e shkencës historike e pakësojnë gjithashtu, gjithnjë e më shumë, në rrjedhën e kohës presionin që tradita ushtron mbi sjelljen tonë, *pa dijeninë tonë*. Në zhvillimin e botës psikike, shtrirja e ndikimit të parimit asociativ nënkupton njëherësh rënien e instinktit dhe të llojit të "domethënies" që është e tija, dhe gjithashtu përparimin e centralizimit dhe mekanizimit të njëkohshëm të jetës organike. Veç kësaj, kjo shtrirje nënkupton *çlirimin* gjithnjë e në rritje të *individit* organik kundrejt shtrëngimit të species dhe *ngurtësisë* së instinktit, që është rebel ndaj përshtatjes. Sepse vetëm nëpërmjet përparimit të këtij parimi, individi mund të përshtatet ndaj situatave të *reja*, domethënë të ndryshme nga ato që janë veçori e species; që këtej, ai nuk është më thjesht një pikë kalimi i proceseve të riprodhimit.

I krahasuar me inteligjencën praktike, vërtet që parimi i asociacionit është i lidhur me ngurtësinë dhe shprehinë – një parim "ruajtës" – por në lidhje me instinktin, ai është sidoqoftë një vegël e fuqishme *çlirimi*. Ai i hap jetës një përmasë krejt të re mundësish pasurimi. E njëjta vërejtje zbatohet edhe ndaj *prirjeve*. Prirja e shkëputur nga instinkti shfaqet në njëfarë shkalle tashmë te kafshët sipërore, dhe bashkë me të, është e vërtetë se në horizont shfaqet edhe *teprimi*. Që këtej, prirja mund të jetë burim i një kënaqësie, që nuk është më e varur nga tërësia e nevojave jetike. Për shembull, shtysa (cytja) seksuale është thjesht një *shërbyese* e pakorruptueshme e jetës vetëm për aq sa ajo mbetet e kapur në ritmin e thellë të epokave të afshit të cilat rregu-

llohen sipas ndryshimeve të natyrës. E shkëputur nga ritmi instinktiv, ajo bëhet gjithnjë e më tepër një burim i pavarur *kënaqësie* dhe tashmë te kafshët sipërore, sidomos nëse janë të zbutura, mund ta bëjë ekzistencën që të humbasë shumë nga *domethënia e saj biologjike* (për shembull, onanizmi i majmunëve, qenve etj.). Zanafillisht, jeta e prirjeve është e kahëzuar drejt mënyrave të sjelljes dhe drejt *të mirave*, dhe jo drejt kënaqësisë si ndjenjë: kështu, kur ajo është e vënë në parim në shërbim të kënaqësisë seksuale – si në çdo hedonizëm – ne kemi të bëjmë atëherë me një dukuri të vonshme të shthurjes së jetës. Qëndrimi pastërtisht hedonist përfaqëson qartësisht, qoftë në rastin e individëve apo të popujve, një fakt *mplakjeje*, siç e dëshmojnë këtë për shembull rasti i pijanecit të moshuar që "shijon rakinë", dhe dukuri të tjera të ngjashme në lëmin e erotizmit. Ndarja e gëzimeve funksionale të epërme dhe të ulëta të rrafshit psikik, nga kënaqësia që sjell përmbushja e prirjes, – mbizotërimi i tepërt i kësaj gjendjeje të fundit ndaj gëzimeve të lidhura me funksionet jetike dhe spirituale, janë gjithashtu dukuri mplakjeje. Por kjo mundësi për ta veçuar prirjen e sjelljes instinktive dhe për ta ndarë kënaqësinë funksionale nga kënaqësia si e tillë, format e saj më të përbindshme i merr vetëm te njeriu; kështu, është thënë me të drejtë se ai s'mund të jetë tjetër veç pak a shumë një kafshë, por ama asnjëherë kafshë.

Inteligjenca praktike (kafshët e epërme)

Ngado që natyra e ka ngjallur këtë formë psikike që është kujtesa asociative, ajo ka sjellë në të njëjtën kohë, siç e kemi thënë – dhe kjo, që në shfaqjet e para të kësaj aftësie – edhe korrigjimin e rreziqeve që paraqet kjo kujtesë. Ky korrigjim nuk është tjetër veç ajo që ne e quajmë *inteligjencë praktike*,

e cila në parim është ende e varur nga qëllimet e organizmit, dhe përfaqëson *formën e katërt thelbësore* të jetës psikike. Pikërisht në bashkëpunim të ngushtë me të shfaqen edhe aftësia për të zgjedhur dhe zgjedhja, si dhe aftësia për të parapëlqyer këtë të mirë dhe jo një tjetër, ose, në procesin e riprodhimit, këtë anëtar të llojit dhe jo një tjetër (fillimet e erosit).

Sjelljen inteligjente po ashtu mund ta përkufizojmë pa marrë parasysh fillimisht proceset psikike. Një qenie e gjallë "sillet" *në mënyrë inteligjente* kur, pa prova paraprake apo pa grumbullim provash paraprake, reagon ndaj disa situatash *të reja*, të cilat nuk janë ato me të cilat specia dhe individi janë mësuar zakonisht, me një sjellje në përputhje me qëllimin – qoftë kur kjo sjellje është "e zgjuar" ose, duke i dalë huq qëllimit, por duke u përpjekur për të sidoqoftë në mënyrë të dukshme, është "e çoroditur": ky reagim është i *beftë*, dhe sidomos i pavarur nga numri i orvatjeve të bëra më parë, për të zgjidhur një problem të shtruar nga dëshira. Ne flasim për inteligjencë të varur ndaj organizmit sa kohë që sjellja e brendshme dhe e jashtme që përqafon qenia e gjallë i shërben vrullit të një prirjeje (impulsi) dhe është në shërbim të plotësimit të një nevoje. Dhe ne e quajmë "praktike" këtë inteligjencë, sepse domethënia e saj e fundit është gjithmonë një *veprim* nëpërmjet të cilit organizmi kap ose i del huq qëllimit të caktuar nga prirja[31]. Nga pikëpamja psikike, ne mund ta përkufizojmë zgjuarsinë si *nxënie* të beftë të një gjendjeje gjërash dhe vlerash të bashkëlidhura brenda mjedisit: këto gjendje nuk janë të dhëna në atë mënyrë që të jenë të shqueshme drejtpërdrejt, dhe nuk kanë qenë tashmë objekte të një përvoje të mëparshme, e cila do të

[31] Te njeriu, e njëjta zgjuarsi mund të jetë e vënë në shërbim edhe të qëllimeve pastërtisht *spirituale*: vetëm atëherë ajo ngrihet përsipër *dinakërisë* dhe *tinëzisë*. (*A.*)

mundësonte kapjen dhe përdorimin e tyre, duke reaguar si më parë. Në terma pozitivë: kjo është *nxënia* e një "gjendjeje gjërash", e bazuar në një strukturë themelet e së cilës janë pjesërisht të dhëna nga përvoja, dhe pjesërisht të plotësuara nga një *përfytyrim*; kështu është për shembull kur perceptimi optik i kafshës arrin njëfarë shkalle. Veçoria e këtij mendimi që nuk është *riprodhues*, por *prodhues*, është gjithmonë *parashikimi*, kapja paraprake e një gjendjeje të re faktike, dhe të paprovuar asnjëherë (prudentia, providentia, dinakëri, tinëzi). Shihet qartë këtu dallimi me kujtesën asociative: situata për ta kuptuar, që duhet marrë parasysh praktikisht në sjellje, është jo vetëm e re dhe atipike për specien, por sidomos "e re" për *individin*. Veç kësaj, kjo sjellje që është e ngarkuar objektivisht me kuptim, përftohet krejt *papritur*: ajo vjen më përpara çdo orvatjeje të re, dhe është e pavarur nga numri i provave të mëparshme. Kjo beftësi shfaqet madje te shprehja, veçanërisht në atë të syrit, për shembull, i cili shndrit, gjë që, sipas Köhler-it, përkon me kënaqësinë e zbulimit te kafsha. Le të shtojmë se përfytyrimet e reja të cilat përmbajnë një zgjidhje të problemit nuk vijnë nga një bashkëshoqërim ndërmjet përshtypjesh që ishin të dhëna njëherazi; sjellja inteligjente nuk është e shkaktuar nga mjedisi me struktura të ngurta, tipike dhe kthyese; përfytyrimi i ri shfaqet përkundrazi ngaqë qëllimi i synuar nga prirja *përzgjedh* disa marrëdhënie objektive ndërmjet elementëve të mjedisit: marrëdhënie të tilla siç janë të njëjta me, të ngjashme me, të njëllojta me X, mjet për të arritur diçka, shkak i diçkaje etj...

A e kanë arritur kafshët, veçanërisht majmunët antropoidë të epërm, shimpanzetë, ose jo shkallën e jetës psikike që po flasim? Dijetarët po e diskutojnë ende sot këtë çështje, dhe ne s'mund të bëjmë tjetër këtu veç ta përmendim kalimthi këtë debat të koklavitur e të pambyllur.

Qëkurse Wolfgang Köhler ka botuar, në Punimet e Akademisë prusiane të shkencave, përvojat aq të duruara e të zgjuara të cilat i ka pasur për vite me radhë me shimpanzetë e stacionit gjerman të kërkimeve në Ténériffe, diskutimi në të cilin kanë marrë pjesë thuajse të gjithë psikologët ende nuk është shuar. Për mendimin tim, Köhler ka plotësisht të drejtë t'ua mveshë kafshëve të cilat i kanë shërbyer si subjekt eksperimentesh, veprimet më elementare të inteligjencës. Këtë gjë e kundërshtojnë disa dijetarë të tjerë, të cilët, për motive të ndryshme, kërkojnë thuajse të gjithë të mbrojnë teorinë e vjetër sipas së cilës kafshët zotërojnë vetëm kujtesën dhe instinktin, ndërsa inteligjenca, qoftë dhe e parë në stadin e arsyetimit elementar (pa shenja), është një monopol dhe madje *monopoli* i njeriut. Vëzhgimet e Köhler-it qëndronin në futjen ndërmjet kafshës dhe objektit të dëshirës së tyre (për shembull një frut, një banane), të ca kleçkave gjithnjë e më të ndërlikuara, apo të ca pengesave, apo të ca gjërave që mund të shërbenin si "vegla" (arka, thupra, litarë, shkopinj që mund të lidheshin me njëri-tjetrin, shkopinj që kafsha duhej t'i kishte fillimisht ose t'i përgatiste kështu); dhe në vëzhgimin nëse kafsha është atëherë e aftë ta arrijë objektin e dëshirës së vet, mënyra si ia arrin, dhe me ç'funksione psikike të mundshme; dhe së fundi, në përcaktimin e caqeve të sakta të mundësive të saj. Këto vëzhgime, për mendimin tim, kanë treguar qartësisht se veprimet e kryera nga kafshët nuk mund të vijnë të gjitha nga instinktet dhe proceset asociative që shtohen aty, por në disa raste ne kemi të bëjmë vërtet me *veprime inteligjence*. Le të themi disa fjalë mbi atë çfarë duket se është kjo lloj inteligjence praktike e lidhur me qëllime praktike-organike. Kur objekti i dëshirës, për shembull një frut, shfaqet qartësisht në sytë e kafshës dhe dallohet kështu qartësisht në fushën pamore dhe veçohet më vete, *të gjitha*

të dhënat që i përmban mjedisi, dhe veçanërisht e tërë fusha optike ndërmjet këtij objekti dhe kafshës, pësojnë një ndryshim të veçantë. Kjo fushë strukturohet në marrëdhëniet e saj objektive, dhe merr një reliev *relativisht* "abstrakt", në atë mënyrë që gjërat të cilat, të shikuara në vetvete, shfaqen ose si shpërfillëse ose si diçka "për t'u kafshuar", "për të luajtur", "për të fjetur", mveshin *karakterin e marrëdhënieve dinamike* të "gjërave të bëra për të kapur frutin" (për shembull, një mbulesë, që kafsha e tërheq nga vendi ku fle, për të afruar pranë vetes një frut i cili, i vendosur jashtë kafazit, nuk është i arritshëm drejtpërdrejt); siç shihet, këtu nuk bëhet fjalë vetëm për shkopinj të vërtetë, të cilët ngjajnë me degë që kafsha i sheh të ngarkuara me fruta gjatë jetës së tij frutore: sjellja e saj në këtë rast do të mund të interpretohej si instinktive, por bëhet fjalë edhe për një copë teli hekuri, cepat e një kapele kashte, fije kashte, një *mbulesë*, shkurt për gjithçka që realizon idenë abstrakte të sendit "të lëvizshëm e të shtrirë". Kështu, është *forca aktive* e prirjes, te vetë kafsha, që fillon të *objektizohet* (sendërtohet) këtu dhe të pushtojë elementët e mjedisit. Objekti (sendi) që majmuni e përdor, merr në mënyrë rastësore një vlerë dinamike dhe funksionale: ai bëhet "diçka që shërben për të afruar frutin". Litari dhe shkopi i duken kafshës se "kthehen" vetvetiu drejt qëllimit të dhënë, në mos dhe *të zhvendosen* drejt tij. Ne do të mund të kapnim këtu, që në zanafillë, shkakun efektiv, që nuk do të mund ta thjeshtonim në një vazhdë të rregullt faktesh. Veprimi është pra një dukuri e cila mbështetet në objektizimin (sendërtimin) e shakësisë impulsive-krijuese mbi sendet e mjedisit; dhe kjo dukuri shkakësie përkon këtu plotësisht edhe me "mjetin". Sigurisht, ndryshimi strukturor i përshkruar këtu më lart nuk është pasojë e një veprimtarie të vetëdijshme refleksive, por një lloj kthese perceptive, të vetë të dhënave

të mjedisit: dallimi i madh nga një kafshë në tjetrën në lidhje me aftësinë për sjellje të këtij lloji vërteton madje karakterin inteligjent të këtyre veprimeve. Të njëjtat vërejtje mund t'i bëjmë edhe në lidhje me zgjedhjen dhe veprimin zgjedhor. Është gabuar të mendohet se duke ia mohuar kafshës veprimin zgjedhor, ajo i bindet gjithmonë vetëm *prirjes individuale më të fortë*. Kafsha nuk është një mekanizëm prirjesh (impulsesh). Prirjet e saj impulsive tanimë janë të zbërthyera sipas prirjeve të epërme të saj, sipas nënprirjeve zbatuese dhe prirjeve ndihmëse, mëtutje sipas prirjeve për veprime më të përgjithshme dhe të veçanta; por, për më tepër, ajo mundet, nga vetë qendra ku rrezatojnë këto prirje, të ndërhyjë vetvetiu në konstelacionin e saj impulsiv dhe në njëfarë mase të heqë dorë nga disa të mira të menjëhershme për të kapur qëllime më të largëta dhe qëllime më të mëdha, të cilat nuk mund të arrihen ndryshe veç nëpërmjet ca *shtigjeve të tërthorta*. Sa për parapëlqimin ndërmjet vetë vlerave (për shembull, e dobishmja përpara së këndshmes), i cili ushtrohet pavarësisht nga gjëra - të mirat e veçanta dhe konkrete, kafsha patjetër që nuk është e aftë për këtë. Ajo është madje më afër njeriut për nga afekte, sesa nga inteligjenca: dhurimi, pajtimi, miqësia dhe dukuri të ngjashme, hasen tashmë dhe te kafshët.

II

DALLIMI THELBËSOR NDËRMJET NJERIUT DHE KAFSHËS

Pikërisht këtu nxjerr krye çështja vendimtare për tërësinë e problemit tonë: nëse inteligjenca i përket kafshës, a ekziston *diçka më tepër se thjesht një dallim shkalle ndërmjet njeriut dhe kafshës*? A ka aty një dallim *thelbësor*?[32] Me fjalë të tjera, a ekziston te njeriu diçka që t'i tejkalojë format psikike thelbësore që ne i kemi shqyrtuar me radhë dhe që të dallohet nga to rrënjësisht? Diçka specifikisht njerëzore, që të jetë me një natyrë tjetër sesa zgjedhja dhe inteligjenca në përgjithësi, dhe që të mos thjeshtohet te to?

Kjo është pika në të cilën mospërputhjet e opinioneve janë më të fortat. *Disa* duan të shohin tek inteligjenca dhe zgjedhja të cilat ua refuzojnë kafshëve, një monopol të njeriut. Dhe që këtej, pa dyshim, ata pohojnë se ka vërtet një dallim në *thelb*, por këtë dallim e vendosin në një rrafsh në të cilin, sipas meje, nuk është fare. *Të tjerët*, të gjithë evolucionistët e shkollës darviniane dhe lamarckiane në veçanti, duke nxjerrë një argument nga fakti që tashmë kafsha e zotëron dhe ajo inteligjencën, e hedhin poshtë bashkë me Darwin-in, Schwalben-in dhe W. Köhler-in gjithashtu, idenë e një dallimi të pakapërcyeshëm ndërmjet njeriut dhe

[32] E formuluar pak më ndryshe: njeriu, a është vetëm një kafshë më inteligjente, apo ka diçka tek ai thelbësisht ndryshe dhe që s'do të kishte asnjë barazvlerë në botën shtazore? (*P.*)

kafshës. Ata ngjiten kështu në një formë çfarëdo pas teorisë së madhe të unitetit të njeriut, që quhet teoria e "*homo faber*[33]" – dhe që këtej nuk njohin dukshëm asnjë lloj qenie metafizike dhe asnjë *metafizikë* të njeriut, domethënë asnjë raport të veçantë që njeriu *si i tillë* do ta zotëronte me themelin e botës[34].

Kurse unë e gjykoj të nevojshme që t'i shmang pa asnjë ngurrim *këto dy teori*. Unë pohoj se ajo që përbën thelbin e njeriut dhe veçorinë e pozitës së tij në kozmos, gjendet në një rrafsh shumë *më të lartë* nga ajo që e quajmë inteligjencë dhe aftësi për zgjedhje, dhe se ky rrafsh as nuk do të arrihej në qoftë se këto aftësi do t'i përfytyronim vetëm si sasiore, në një shkallë çfarëdo dhe madje pafundësisht[35]. Por ne do të gabonim mbi thelbin njerëzor, po qe se parimin e ri që e përbën këtë thelb do ta përfytyronim si duke ardhur t'iu shtohet thjesht formave psikike të mëparshme: shtytje ndijuese, instinkt, kujtesë asociative, inteligjencë dhe zgjedhje – dhe si një shkallë e re funksionesh dhe aftësish psikike dhe *jetike*: në këtë rast, njohja e këtij parimi do të ishte sërish kompetencë e psikologjisë dhe biologjisë. *Parimi i ri* që e bën njeriun njeri nuk ka asnjë lidhje me gjithçka që ne mund ta quajmë *jetë* në kuptimin më të gjerë të fjalës, psikizëm i brendshëm apo vitalitet i jashtëm. Ajo që e përbën njeriun si të tillë, është *një parim i kundërt me çdo jetë në*

---

[33] Shprehje latine (njëlloj si *homo sapiens*) që do të thotë "njeriu prodhues". Për këta autorë, njeriu dallohet nga kafsha vetëm nga aftësia e tij për të prodhuar vegla. (*P.*)

[34] Më poshtë do të dalë se nëse njeriu është i aftë të përpunojë vegla, kjo vjen ngaqë raporti i tij me botën është thelbësisht ndryshe, dhe ngaqë ai është i "hapur ndaj botës". (*P.*)

[35] Ndërmjet Edisonit, të kuptuar thjesht si teknik, dhe një shimpanzeje të zgjuar, dallimi, ndonëse shumë i madh, është vetëm i *shkallës*. (*A.*)

përgjithësi, dhe që i marrë në vetvete nuk është i reduktueshëm në "evoluzionin natyror të jetës"; nëse ky parim mbështetet te diçka, kjo është vetëm te themeli i fundëm i botës – pra tek i njëjti realitet themelor në të cilin "jeta" është një shfaqje e veçantë e tij[36]. Grekët tashmë e patën pohuar ekzistencën e një parimi të tillë dhe e patën quajtur "mendja"[37]. Për ta përshkruar këtë X, ne do të parapëlqejmë të përdorim një fjalë, kuptimi i së cilës është më i shtrirë: ndërkohë që përfshirë konceptin e mendjes, ajo përqafon gjithashtu, përtej mendimit nëpërmjet ideve, një lloj specifik perceptimesh, perceptimin e parafenomenave apo përmbajtjeve thelbësore, dhe përveç kësaj përshkruan njëfarë klase aktesh emocionale dhe dëshiruese që mbeten për t'u përcaktuar, si për shembull mirësia, dashuria, pendesa, nderimi, etj.: kjo fjalë është *fryma* (Geist). Qendrën e akteve në të cilën mendja shfaqet në sferat e fundme të qenies, ne do ta përshkruajmë si *personi*[38]; në fakt, ajo është krejt *e ndryshme* nga të gjitha qendrat jetike funksionale të cilat, të shqyrtuara nga pikëpamja e brendshme, emërohen gjithashtu edhe qendra "psikike".

---

[36] Scheler-i jep këtu një pamje të vizionit të tij të përgjithshëm të universit. Mendja (parimi në fjalë) nuk do të ishte shfaqur gjatë një evolucioni apo ndërlikimi të qenieve të gjalla, por do të ishte e pranishme që në zanafillë, është mendja ajo që do ta drejtonte universin, që do të shfaqej në forma të paplota në jetën shtazore dhe në formën e saj të përfunduar në mendjen njerëzore. (*P.*)

[37] Në lidhje me këtë, shiko esenë "Der Ursprung des Geistbegriffes bei den Griechen" ("Origjina e konceptit të mendjes te grekët"), të Julius Stenzel-it, në revistën *Die Antike*. (*A.*)

[38] Ne e bëjmë vetvetiu dallimin ndërmjet njeriut dhe kafshës duke mos ia njohur kësaj të fundit statusin e personit: kafsha, megjithëse i bën disa zgjedhje, nuk shihet nga ne si e lirë dhe e përgjegjshme për aktet që bën. (*P.*)

Thelbi i frymës

Por ç'është tani kjo "mendje", ky parim i ri dhe kaq vendimtar? Pak fjalë kanë lënë vend për kaq shumë abuzime sa kjo këtu, fjalë së cilës rrallëherë i ngjitet një kuptim i përcaktuar. Nëse fryma, në kuptimin e saj më të lartë, është një funksion i veçantë i dijes, një lloj dije që është e vetmja ajo që mund ta sjellë, atëherë karakteri themelor i një qenieje "spirituale" është shkëputja e saj ekzistenciele[39] nga qenia organike, liria e saj, mundësia që ka ajo – ose të paktën qendra e ekzistencës së saj – për t'u shkëputur nga varësia dhe nga presioni i asaj që është organike, për t'u bërë e pavarur nga "jeta" dhe nga gjithçka që futet te "jeta", për rrjedhojë edhe nga inteligjenca impulsive (e prirjeve). Një qenie e tillë spirituale nuk është më e nënshtruar ndaj impulsit dhe as e lidhur pas mjedisit, por është "e çliruar nga mjedisi", dhe ne do të themi se ajo është "*e hapur ndaj botës*"[40]; një qenie e tillë ka "botë".

Qendrat e "rezistencës" dhe "qendrat e reagimit" të mjedisit të saj, të cilat i janë dhënë asaj që më parë, dhe në të cilat kafsha është e thithur *ekstatikisht*[41], qenia spirituale

---

[39] *Ekzistenciele* është mbiemri që i shkon emrit ekzistencë, ndërsa *ekzistenciale* është mbiemri që i shkon po këtij emri ekzistencë, por në kuptimin e filozofisë sartriane të ekzistencializmit. Këta dy mbiemra duhen dalluar mirë nga njëri-tjetri dhe të mos ngatërrohen. (*P.*)

[40] "Mjedis" nuk nënkupton këtu rrethinat e natyrshme të një specieje shtazore, por mënyrën, të ndryshme sipas specieve, me të cilën kafsha e sheh botën. Mjedisi i qenit është mënyra me të cilën bota i shfaqet një qeni, pak rëndësi ka vendi ku ai ndodhet. Kafsha, duke mos qenë e hapur ndaj botës, është e "mbyllur" në mjedisin e vet, nuk është e merakosur për të shkuar përtej dukjeve që të shohë se çfarë ndodh realisht me gjërat e kësaj bote. (*P.*)

[41] Kafsha është e përhumbur në botë, në mjedisin e saj, e thithur plotësisht nga ajo që e rrethon, dhe jashtë vetëdijes. Ajo është në një gjendje

mund t'i ngrejë në *objekte*, mund ta mbërthejë në parim vetë *qenien-si-të-tillë* (Sosein) të këtyre objekteve, pa kufizim të cilin kjo botë objektive dhe prania e tij përjeton mbi bazë të sistemit të prirjeve jetike si dhe funksionet dhe organet shqisore që janë përzgjatim i këtyre prirjeve.

Fryma është pra objektivitet[42], përcaktueshmëria nga "qenia-si-e-tillë" të vetë gjërave. Konkretisht: vetëm një qenie e tillë është "mbartëse" e frymës, ajo që marrëdhëniet themelore me realitetin e jashtëm dhe me veten janë në mënyrë dinamike saktësisht e kundërta nga kafsha duke e përfshirë edhe inteligjencën e saj.

Te kjo e fundit – çfarëdo qoftë shkalla, e ulët apo e lartë, e organizimit të saj – çdo veprim, çdo reagim – përfshirë këtu edhe reagimin inteligjent – rrjedh nga një prirje fiziologjike e sistemit të saj nervor, me të cilën janë të lidhura nga ana psikike impulset e prirjeve dhe perceptimi ndijor. Ajo që nuk u intereson këtyre prirjeve nuk është e dhënë, dhe ajo që është e dhënë është e tillë vetëm si qendër rezistence kundrejt dëshirës apo refuzimit. Akti i parë i dramës që përbën sjellja e një kafshe kundrejt mjedisit të saj e ka pra gjithmonë pikënisjen te gjendja psiko-fiziologjike. Struktura e mjedisit është gjithmonë në përputhje të plotë me natyrën fiziologjike dhe tërthorazi me natyrën morfologjike të kafshës, si dhe me strukturën e prirjeve dhe shqisave të

---

magjepsjeje të plotë. Kemi parapëlqyer termin *ekstatike* dhe jo atë *ekstazore*, për të mos mpleksur dhe kuptime të tjera që mund t'i bashkangjiten, për shembull në fushën e erotikës. (*P.*)

[42] Objekti është çdo realitet si i tillë që ekziston nga vetja, pavarësisht shqetësimeve apo perceptimeve të subjektit (njeri ose kafshë). Fjala "objekt" në filozofi përdoret për të vënë theksin mbi realitetin e veçantë të gjësë, mbi atë çfarë ajo është nga vetja, dhe objektiviteti është atëherë themelsisht aftësia për të kapur apo menduar realitetin objektiv të objektit, qenien-si-e-tillë të tij, përtej dukjeve që mund të marrë ai në sytë e subjektit. (*P.*)

saj: strukturë dhe natyrë që madje formojnë një bashkim funksional[43] të mbyllur. Gjithçka që mund ta kapë kafsha dhe ta vërejë në mjedisin e saj është brenda caqeve të sigurta dhe kufijve të strukturës së mjedisit të saj. Akti i dytë i kësaj drame qëndron në ndërfutjen në mjedis të ndonjë ndryshimi faktik, përmes reagimit në drejtim të qëllimit të saj bazik të prirjes, prej nga rrjedh akti i tretë, që është ndryshimi i përkatësisë psiko-fiziologjike. Sjellja shtazore zhvillohet pra gjithmonë sipas skemës së mëposhtme:

K → (K = kafsha
M →
M ← (M = mjedisi

Por një qenie në të cilën fle fryma është e aftë për një sjellje në të cilën mënyra e zhvillimit *është saktësisht e kundërta.* Ja akti i parë i kësaj drame *të re, dramës* njerëzore: sjellja është e motivuar së pari nga "*qenia-si-e-tillë*" (Sosein) të një kompleksiteti perceptimor ose kompleksiteti të përfytyrimit të ngritur deri tek *objekti*[44] dhe ky motivim

[43] Ajo çfarë kafsha e njeh në botë (mjedisi i saj) është e përcaktuar dhe e kufizuar nga struktura e veçantë e organeve të saj shqisore, nga njëra anë, dhe nga ana tjetër nga shtysat (impulsionet) që ajo njeh në një çast të dhënë; nëse s'ka uri, ajo s'merakoset se ku do ta ketë vëmendjen disa orë më vonë. (*P.*)

[44] Te njeriu, vendimi për të ngrënë nuk është një shtysë (*impulsion*) e papërballueshme dhe e pavetëdijshme, por merret lirisht duke u nisur nga pamje e tërësisë (tërësi perceptimore) së të gjithë elementëve dhe jo vetëm të ndjesisë së urisë. Për personin që agjëron apo bën grevë urie, ndjesia e urisë nuk është tjetër veç një pengesë që duhet kapërcyer apo një sprovë që duhet duruar në emër të një vlere më të rëndësishme. Kurse te kafsha, shtysa (*impulsioni*) për të ngrënë është pasojë psikike e gjendjes fiziologjike në të cilën gjendet kafsha dhe e mesazheve që merr sistemi i saj nervor. (*P.*)

është i pavarur në parim nga përkatësia fiziologjike e organizmit njerëzor, i pavarur nga shtysat (impulsionet) e tij dhe sipas tyre të përjetuar, gjithmonë sipas mënyrës së vet, pamor apo dëgjimor etj., anët e jashtme dhe shqisore të mjedisit. Akti i dytë i dramës është frenimi i lirë, që del nga qendra e personit, ose çlirimi i një shtyse (impulsioni) të shtypur më parë. Dhe akti i tretë shfaqet në vetëvlerësimin dhe përjetimin përfundimtar të ndryshimit të objektivitetit të një gjëje. Kjo "hapje ndaj botës" ka pra këtë formë si më poshtë:

NJ ← (NJ = njeriu

B →

→ (B = bota

Kjo sjellje, që nga çasti që vendoset, është e aftë nga natyra *për një shtrirje të pakufizuar* – po aq larg sa shtrihet "bota" e gjërave ekzistuese. Njeriu është pra *x*-i i cili mundet, pafundësisht, të sillet si një qenie "e hapur ndaj botës". Kafsha nuk ka "objekte"; ajo jeton thjesht e zhytur ekstatikisht në mjedisin e saj, të cilin, si kërmilli guackën e vet, e mbart me vete si strukturë ngado që shkon. Ajo është pra e paaftë për këtë distancim të veçantë dhe këtë *thelbëzim*[45] (substancizim) të "mjedisit" në "botë", ashtu siç është e paaftë për t'i shndërruar në objekte qendrat e "rezistencës" të kufizuara nga afekte dhe prirjet (shtytjet, impulset) e saj. Do të thosha se kafsha është në thelb e lidhur me realitetin jetik që përkon me gjendjet e saj organike, dhe është e

[45] T'i thelbëzosh gjërat: t'u njohësh atyre një substancë (thelb) që "rri nën" (*substare*) dukjet dhe që u qëndron ndryshimeve që ndodhin në rrafshin e dukjeve. Ne mund të hamendësojmë kështu ekzistencën e disa gjërave që, për shkak të kufizimeve tona perceptive, nuk na shfaqen kurrë. (*P.*)

zotuar në këtë realitet, por pa mundur kurrë ta kapë atë "objektivisht". *Pozicioni i qenies si objekt është pra kategoria më formale e anës logjike të "frymës"*. Nëse bima, tek e cila shtytja (rritja) ndijuese është pa ndjesi, përfytyrim dhe vetëdije, është tërësisht e zhytur në mjedisin e saj, pa kurrfarë jehone të gjendjeve të saj organike brenda vetes – kafsha, pa dyshim, nuk paraqet më të njëjtën përkatësi ekstatike. Sepse, tek ajo, ndjesia dhe motorika[46] janë të ndara, dhe sepse skema e saj trupore dhe përmbajtjet e saj shqisore janë të ripërcjella te qendrat nervore; ajo është, e kemi parë këtë, e rikthyer ndaj vetes. Kafsha zotëron një skemë trupore, por përkundrejt mjedisit kafsha vazhdon të sillet *ekstatikisht*, edhe aty ku ajo sillet me "inteligjencë".

Në dallim nga kjo ripërcjellje e thjeshtë e skemës trupore dhe përmbajtjeve të saj te kafsha, *akti spiritual*, i tillë siç mund ta kryejë njeriu, është i lidhur thelbësisht me një përmasë *të dytë* dhe me një shkallë të dytë të aktit refleksiv. Ne do ta emërtojmë këtë akt si "mbledhje" ndërsa atë dhe qëllimin e këtij do ta quajmë "*vetëvetëdije*" ose vetëdije të qendrës së veprimtarisë spirituale mbi veten. Kafsha pa dyshim ka vetëdije, në dallim nga bima; por ajo nuk ka vetëvetëdije siç e ka parë këtë tashmë Leibniz-i. *Ajo nuk e zotëron veten*, nuk është zot i vetes, dhe ja përse nuk është e vetëdijshme për veten. Mbledhja, vetëvetëdija, aftësia dhe mundësia për t'u sendërtuar (objektivuar), ajo që në zanafillë është vetëm *rezistencë* ndaj prirjes, formojnë pra *një strukturë të vetme të pashqitshme*, e cila, si e tillë, i përket vetëm njeriut. Ky formim i vetëvetëdijes, kjo shkallë e re përqendrimi e ekzistencës që fryma i bën të mundshme, sjellin menjëherë veçorinë *e dytë* të njeriut: ky i fundit, mundet jo vetëm ta zgjerojë "mjedisin" në dimensionin e

[46] Ajo pjesë e sistemit nervor që merret me lëvizjen. (*P.*)

"botës" dhe t'i shndërrojë "rezistencat" në "objekte", por gjithashtu, dhe kjo është më e veçanta këtu, mundet ta trajtojë po ashtu *ndërtimin e vet fiziologjik dhe psikik* si çdo "përjetim" tjetër psikik, si diçka me objektivitet. Pikërisht për këtë ai mund të heqë dorë lirisht edhe nga jeta e vet. Kafsha sheh dhe dëgjon, por pa e ditur se sheh dhe dëgjon; nëse duam ta vendosim veten në njëfarë mase në gjendjen e saj normale, na duhet të mendojmë për gjendjet ekstatike të njeriut, që madje janë shumë të rralla – këto gjendje ne i hasim në hipnozë, në fazën e fundit; pas marrjes së disa helmeve dehëse; dhe gjithashtu si pasojë e disa teknikave të posaçme për të paralizuar mendjen, si për shembull kultet orgjiake të çdo lloji. Qoftë edhe vetë shtysat (impulsionet) e dala nga prirjet e saj, kafsha nuk i përjeton si të *vetat*, por si lëvizjet dinamike dhe refuzimet, të cilat vijnë nga vetë gjërat e mjedisit. Madje njeriu primitiv, i cili nga disa anë është ende pranë kafshës, nuk thotë "unë e kam tmerr këtë gjë", por *gjëja "është tabu"*. Kafsha nuk ka "vullnet" të dalë përsipër shtysave të saj dhe ndryshimit të tyre, dhe të mundet, me të cilin në ndryshimin e gjendjeve të saj psikofizike, do të sigurojë një *vazhdimësi*. Do të mund të thoshim se një kafshë mbërrin gjithmonë gjetkë nga "ç'dëshironte" në fillim. Eshtë një vërejtje e saktë dhe e thellë kjo e Nietzsche-s që thotë se, përkundrazi, "njeriu është kafsha *që mund të premtojë*".

Nga më sipër del se janë *katër shkallë thelbësore* brenda të cilave shfaqet gjithçka që i referohet ekzistencës dhe vetekzistencës së brendshme. Gjërat *joorganike* janë plotësisht të privuara nga këto dy mënyra të qeni; ato nuk kanë pra as qendër, e cila do t'iu përkiste në mënyrë ontike[47]. Ajo

[47] Për t'i kuptuar më mirë termat "ontologjike" dhe "ontike" (pak më poshtë), le të themi se që të dy janë me prejardhje nga rrënja greke *on* që nënkupton atë që është, për shembull: pema, toka, guri, etj. Që të

që ne e përshkruajmë si unitet, në këtë botë objektive, deri te molekulat, atomet dhe elektronet, varet rreptësisht nga fuqia *jonë* për t'i ndarë trupat *në realitet* ose të paktën në mendim. Çdo unitet trupor është i tillë vetëm *në lidhje* me një mekanizëm të përcaktuar të veprimit të tij mbi trupa të tjerë. Përkundrazi, një qenie e gjallë është gjithmonë një qendër *ontike* dhe e krijon gjithmonë *vetë* unitetin e "saj" kohoro-hapësinor dhe individualitetin e vet; ky i fundit nuk rrjedh nga veprimtaria *jonë* e unifikimit, e cila vetë u bindet kushteve biologjike. Qenia e gjallë është një *x*, i cili e përkufizon veten vetë. Qendrat-e-forcave jo-hapësinore, që shtrojnë në kohë dukurinë e zgjerimit, dhe që ne duhet t'i vëmë në themel të imazheve të trupave, janë qendra pikash dinamike që veprojnë ndërsjelltazi mbi njëra-tjetrën, dhe ku bashkëveprojnë linjat e forcave të një fushe. Shtytja ndijuese e *bimës* zotëron në veçanti një qendër dhe një mjedis në të cilin, pak a shumë e mbyllur në rritjen e saj, është mbjellë qenia e gjallë e cila nuk ka informatë kthyese për ndryshime të saj. Por bima është e pajisur me një "brendi" në përgjithësi dhe me këtë spiritualitet. Te kafsha, ndjesia dhe vetëdija ekzistojnë, dhe ajo ka një qendër në të cilën ripërcillen informatat mbi gjendjet e organizmit të saj; ajo është pra e dhënë për *së dyti* vetes së saj. Por njeriu është i dhënë vetes edhe për *së treti* te *vetëdija* e tij, falë fuqisë shpirtërore: në vetëvetëdije dhe në aftësi për t'i objektivuar të gjitha proceset e veta psikike dhe mekanizmin e vet senso-motorik. Duhet pra që *personi* brenda njeriut të përfytyrohet si një qendër e cila ngritet mbi kundërvënie ballë për ballë të organizmit dhe mjedisit.

---

gjithë këta janë *ontike*, pra kanë një ekzistencë konkrete. Ndërsa qenia e tyre, sipas kuptimit heideggerian, është *ontologjike*. Poçi i verës është *ontik*, dhe ai ka qenie *ontologjike*. (*P.*)

A nuk do të thoshim se ekziston një shkallëzim përgjatë të cilit një qenie parësore *tërhiqet* gjithnjë e më shumë *në vetvete* në ndërtimin e botës, për të fituar një vetëdije mbi *veten* në shkallë gjithnjë e më të larta, dhe në përmasa gjithmonë të reja, dhe përfundimisht brenda njeriut ta zotërojë dhe ta kuptojë veten tërësisht?

Disa shembuj kategorish "spirituale"

Mirëpo kjo strukturë e njeriut, dhe kjo cilësi e tij për të qenë i dhënë ndaj vetes, mundësojnë kuptimin e një sërë *veçorish njerëzore*; le të përmendim shkurtimisht disa prej tyre. Fillimisht, njeriu është i vetmi që zotëron plotësisht kategorinë konkrete të *gjësë* dhe *substancës*, që edhe vetë kafshët e epërme nuk e kanë. Një majmun, të cilit i japim një banane gjysmë të qëruar, nuk e merr atë, ndërkohë që ai e ha atë kur ajo është plotësisht e qëruar; dhe kur bananja është e paprekur, ai e qëron vetë dhe e ha pastaj. Për kafshën, gjëja nuk ka "ndryshuar", por është kthyer në *një tjetër*[48]. Eshtë e qartë se kafshës i mungon këtu një qendër e cila do t'i mundësonte që t'i sillte tek *e njëjta gjë konkrete*, te një bërthamë identike realiteti, funksionet e tij psikofizike të shikimit, dëgjimit, nuhatjes, dhe të lidhur me realitetet e kapshme, të dukshme, të prekshme, të dëgjueshme, të shijueshme dhe të nuhatshme. Veç kësaj, njeriu zotëron që më parë një *hapësirë* vetanake. Ajo çfarë mëson foshnja e lindur e verbër por e operuar, nuk është që të shkrijë, në *një perceptim të vetëm hapësinor*, disa "hapësira" të ndara në zanafillë – kinestezike për shembull, të prekshme, pamore, dëgjimore,

[48] Shiko gjithashtu eksperimentimet e H. Volkelt-it mbi merimangat. Në antropologjinë time do të gjejmë një numër të madh faktesh që kanë një domethënie të ngjashme. (*A.*)

etj., por thjesht të identifikojë përkimin e ndjesive të saj si simbole të gjësë që ekziston *në një* vend. Kafshës i mungon ky funksion qendror, i cili i jep hapësirës unike një *formë* të ngurtë përpara gjërave të veçanta dhe perceptimeve të tyre; asaj i mungon sidomos ai lloj vetëpërqendrimi falë të cilit të gjitha të dhënat shqisore, me impulsionet (shtysat) që ato japin, vendosen në raport me *një botë të rregulluar* thelbësisht. Siç e kam provuar gjatë diku gjetkë, kafsha nuk njeh as një hapësirë botërore të vërtetë, e cila do të ngulmonte si sfond i *qëndrueshëm*, pavarësisht lëvizjeve hapësinore që ajo kryen. Asaj i mungojnë gjithashtu *format boshe të hapësirës dhe kohës* në të cilat njeriu, që është vetë i përfshirë aty, mbërthen zanafillisht gjërat dhe ngjarjet – dhe këto forma janë të mundshme vetëm te një qenie shpirtërore tek e cila impulset janë gjithmonë më tepër të paplotësuara sesa të përmbushura. Rrënja e perceptimit njerëzor të hapësirës dhe kohës, e cila u *paraprin* të gjitha sensacioneve të tjera të jashtme, qëndron në mundësinë spontane organike të *lëvizjes* dhe të *veprimit* në një rend të caktuar. Ne e quajmë "zbrazëti" zanafillisht të mbetur pa përmbushje të pritjeve tona impulsive. Kështu, "zbrazëtia" e parë është, nëse mund të themi kështu, *zbrazëtia* e *zemrës sonë*. Që prirjet tona të jenë gjithmonë më tepër të paplotësuara sesa të përmbushura, vetëm kjo e shpjegon këtë fakt fillimisht të çuditshëm se në perceptimin natyror të botës, hapësira dhe koha i shfaqen njeriut si forma boshe të cilat i *paraprijnë* çdo gjëje. Disa dukuri të përftuara nga lëndime trunore dëshmojnë se hapësira e prekshme nuk është e bashkërenditur drejtpërdrejt me hapësirën pamore, por vetëm nëpërmjet disa ndjesive kinestezike: edhe ky fakt jep për të kuptuar se forma e zbrazur e hapësirës është e përjetuar të paktën si "hapësinoritet" ende i paformuar, tashmë *më përpara* vetëdijësimit të çfarëdo ndjesie, dhe kjo falë nxitjeve

motorike të përjetuar dhe mundësive të përjetimit që i prodhojnë. Janë këto nxitje motorike ato që në rend të parë për pasojë kanë ndijime *kinestezike*. Kjo *hapësirë*-primitive e lëvizjes, "vetëdija mbi mjedisin", vazhdon të jetë ende edhe kur është zhdukur hapësira optike, në të cilën është e dhënë vetëm larmia e vazhdueshme dhe e njëkohshme e "shtrirjes". Kur kalojmë nga kafsha te njeriu, shohim pra se "zbrazëtia" dhe "plotësia" pësojnë një *përmbysje* të plotë, si nga pikëpamja e kohës, ashtu dhe e hapësirës. Kafsha është po aq e paaftë ta shkëpusë formën e zbrazët të hapësirës dhe kohës nga përmbajtjet e përcaktuara të mjedisit të saj, sa dhe të shkëpusë "numrin" nga një "sasi", e cila është e dhënë në vetë gjërat. Ajo jeton e "kapur" tërësisht në *realitetin konkret* të së tashmes së vet të përditshme. Vetëm kur *pritjet* impulsive, të cilat shndërrohen në impulsione motorike, fitojnë mbi gjithçka që është realizim impulsiv *faktik* në një perceptim apo ndjesi, shfaqet – te njeriu – një fakt shumë i çuditshëm që *zbrazëtia* hapësinore, dhe zbrazëtia kohore gjithashtu, shfaqen si ajo që u *paraprinë* të gjitha përmbajtjeve të mundshme të perceptimit dhe botës së tërësishme të saj, dhe si ajo që është në "themel" të tyre. Kështu njeriu mendon, pa dyshuar fare për këtë, zbrazëtinë e zemrës *së vet* si një "zbrazëti të pafund" të hapësirës dhe kohës, njëlloj sikur kjo boshësi të mos mund të ekzistonte pavarësisht ekzistencës së gjërave! Vetëm shumë më vonë është shkenca ajo që e korrigjon këtë iluzion të stërmadh të perceptimit natyror mbi botën, duke thënë se hapësira dhe koha janë veçse rende, veçse mundësi pozitive dhe renditjes gjërash, dhe nuk kanë ekzistencë jashtë dhe pavarësisht këtyre gjërave. Kafsha nuk ka, thoshim ne, *hapësirë botërore*. Një qen mund të jetojë me vite në një bashtinë dhe të ketë vizituar shpesh çdo skutë: mbi këtë bashtinë, çfarëdo qoftë madhësia e saj, ai nuk do të mund ta ketë kurrë një

imazh të tërësisë, as nga *pozita e trupit të tij* rendin e pavarur të pemëve, shkurreve, etj. Të vetmet hapësira që ai sheh dhe që ndryshojnë me lëvizjet e tij janë hapësirat përreth, të cilat nuk mund të koordinohen në hapësirën totale të bashtinës, e cila është e pavarur nga pozita e tij trupore. Arsyeja e kësaj është se ai nuk është në gjendje ta *objektivizojë* trupin e vet dhe lëvizjet e tij, që do t'i mundësonte të përfshinte në perceptimin e tij të hapësirës pozitën e vet trupore si një element ndryshues, dhe do të mësonte kështu ta merrte parasysh thuajse instinktivisht rastin e pozicionit të vet, siç arrin ta bëjë këtë njeriu qoftë dhe *pa* shkencën. Kjo vepër njerëzore është vetëm fillim i asaj që ai vazhdon ta kryejë nëpërmjet veprimtarisë shkencore. Sepse është madhështia e shkencës njerëzore kjo që ta mësojë njeriun për ta shikuar gjithnjë e më shumë *veten e vet*, dhe tërë ndërtimin e tij fizik dhe psikik, si një *gjë të huaj* të lidhur me gjërat e tjera nëpërmjet disa lidhjeve të rrepta shkakësore: ai di kështu të ketë një imazh të vetë botës, objektet e së cilës janë krejt *të pavarura* nga organizimi i tij psikofizik, nga shqisat dhe pragjet e tyre, nga nevojat dhe interesi që ai ka për gjërat nën veprimin e këtyre nevojave: dhe për rrjedhojë, këto objekte mbeten *të qëndrueshme* mes ndryshimit të të gjitha pozitave të tij, gjendjeve dhe përjetimeve shqisore. Vetëm njeriu – i tillë si një person – është i aftë të ngrihet *përmbi veten* – si qenie e gjallë, dhe mundet, nga një qendër e cila është, nëse mund të themi kështu, *përtej* botës hapësinoro-kohore, ta bëjë *gjithçka*, përfshirë këtu dhe veten, objekt të njohjes së tij.

Por *kjo* qendër, nga e cila njeriu kryen aktet nëpërmjet të cilave ai "objektizon" botën, trupin dhe psikën e vet (Psyché), nuk mund të jetë "pjesë" e vetë kësaj bote; është e pamundur pra që asaj t'i caktohet një vend në hapësirë apo në kohë, – ajo s'mund të lidhet me tjetër veç me *themelin*

më të lartë të *vetë qenies. Kështu, njeriu është qenia superiore ndaj vetes dhe botës.* Si i tillë, ai është i aftë gjithashtu për ironinë dhe humorin, të cilat mpleksin gjithmonë këtë që njeriu është përmbi ekzistencën e vet. I. Kant, në teorinë e tij të thellë mbi apercepcionin transcendantal, e ka shpjeguar tashmë gjerësisht këtë *unitet* të ri të *cogitare*-s, "që është kushti i çdo përvoje të mundshme dhe që këtej i të gjitha objekteve të përvojës" – jo vetëm përvojës së jashtme, por edhe asaj të brendshme, e cila na lejon që vetë jeta jonë e brendshme të jetë e qasshme. Kështu, *Kanti është i pari që e ka ngritë frymën përmbi psikën ("Psyché")*, dhe që ka mohuar shprehimisht që fryma të jetë thjesht një grup funksionesh të një të ashtuquajture shpirt-substancë, e cila supozimin e vet fiktiv e mbështet vetëm në reifikimin e pavërtetuar të unitetit aktual.

Fryma si aktualitet i pastër

Ne duket se kemi qëmtuar kështu një përcaktim të tretë të rëndësishëm të frymës: ajo është e vetmja qenie e cila është *e paaftë* për objektivim – ajo është *aktualitet* (Aktualität) *i pastër*, ekziston vetëm në përmbushjen e lirë të akteve të saj. Qendra e frymës, personi, nuk është pra as objekt, as realitet, ai është vetëm një tërësi (e përcaktuar *në thelb*) *organizimesh akteve*, e cila *realizohet* vazhdimisht *vetë* brenda vetes. Shpirtërisht *nuk* realizon "vetëveten"; ajo është një seri ngjarjesh "në" kohë, të cilën, nga qendra e frymës sonë, ne mundemi parimisht ta shikojmë, mundemi ta *bëjmë si objekt* në vëzhgimin dhe perceptimin e brendshëm. Drejt qenies së *personit* tonë, ne s'mundemi tjetër veç ta mbledhim veten; veç të përqendrohemi për kah ajo: por ne e kemi të pamundur ta objektizojmë atë. As të tjerët

si persona nuk janë të objektizueshëm. Vetëm kështu ne mund të participojmë në ta, ndërsa aktivitete të lira të tyre pastaj prodhojmë ose ko-prodhojmë, për t'u identifikuar me vullnetin, dashurinë etj., e një personi dhe, që këtej, me vetë atë. Po kështu, mbi aktet e një fryme mbisingulare – të cilën duhet ta supozojmë mbi bazën e lidhjes së qëndrueshme thelbësore në mes idesë dhe aktit, nëse fare supozojmë rendin e ideve, i cili realizohet brenda kësaj bote, të pavarur nga vetëdija njerëzore dhe nëse ia mveshim vetë paraqenies si një nga atributet e saj – mund të participojmë vetëm përmes ko-zbatimit: në një rend të qenies nëse është fjala për frymën e cila njeh, në një rend objektiv të botës, nësë fjala është për frymën e cila dashuron, në rendin e qëllimeve të procesit botëror, nëse fjala është për frymën e dëshirës. Filozofia më e vjetër e ideve, e cila sundonte që nga shën Augustini, e kishte pranuar parimin "*ideae ante res*", domethënë ekzistencën e një "dore hyjnore" dhe një plani krijimi të botës para realizimit të botës. Por idetë nuk janë *përpara* gjërave, as *brenda* tyre e as *pas* tyre: ato janë *me* to dhe krijohen vetëm në aktin e realizimit të vazhdueshëm të botës (creatio continua) në frymën e amshueshme. Prandaj, po ashtu as ko-zbatim i këtyre akteve, nëse mendojmë "idetë", nuk është gjetja apo zbulimi i thjeshtë asaj që është dhe që ekziston si e pavarur nga ne, por është krijimi i vërtetë i përbashkët, prodhimi i përbashkët i thelbit, ideve, vlerave dhe qëllimeve, të cilit janë të lidhura me dashurinë e përjetshme dhe vullnetin e përjetshëm – nga qendra dhe burimi i vetë gjërave.

III

AKTI THEMELOR I FRYMËS

Ideimi

Nëse duam ta përfytyrojmë pak më qartë veçantinë ose origjinalitetin e asaj që ne e quajmë "frymë", më e mira do të jetë që të kapemi pas një akti thellësisht spiritual, *aktit të ideimit* (Ideierung). Ky është një akt rrënjësisht i huaj ndaj çdo forme të inteligjencës teknike. Ja për shembull një problem që do të futej tek inteligjenca: këtu dhe tani, unë vuaj nga krahu; si ka lindur kjo dhimbje? Si mund të shmanget ajo? Do të ishte gjithashtu një detyrë e shkencës pozitive, që t'iu përgjigjet këtyre pyetjeve. Por këtë dhimbje unë mund ta marr gjithashtu si një qëndrim të distancuar, mendor, kontemplativ ndaj vetë përjetimit, si një *shembull* të asaj përmbajtjeje *thelbësore* gjërash, thellësisht të habitshme e të veçantë, që thotë se kjo botë *në përgjithësi* është e mbushur me dhimbje, sëmundje dhe vuajtje. Pyetja ime atëherë do të jetë krejt tjetër: ç'është pra *vetë dhimbja*, pavarësisht faktit që *unë* e ndiej atë *këtu dhe tani* – si duhet të jetë i ndërtuar themeli i realitetit, që të jetë e mundur diçka si "dhimbja në përgjithësi"? Historia e famshme e konvertimit të Budhës jep një shembull të shkëlqyer të një akti të tillë ideimi. Pasi e kanë mbajtur mënjanë për vite me radhë, në pallatin e të atit, mënjanë çdo përshtypjeje negative, princi sheh *një* të varfër, *një* të sëmurë, *një* të vdekur; dhe në këto të dhëna rastësore që "ekzistojnë kështu, këtu dhe tani", ai sheh menjëherë ca *shembuj* të thjeshtë të një natyre

thelbësore të botës, që këta shembuj mjaftojnë për ta zbuluar. Descartes-i kërkonte ta sqaronte thelbin e trupit dhe strukturën e tij eidetike (thelbësore) duke medituar mbi një copë qiriu. Të këtij lloji janë çështjet që mendja si e tillë ia shtron vetes. Matematika ofron shembujt më goditës të këtyre problemeve. Triadën (treshen) e marrë si "sasi" tre gjërash, njeriu mund ta shkëpusë nga këto gjëra dhe, me "numrin" tre të marrë si objekt autonom, të operojë sipas ligjit të brendshëm që mundëson ndërtimin e *serisë* të objekteve të ngjashme. Kafsha s'mund të bëjë *asgjë* të tillë. Për rrjedhojë, të mbërthesh strukturat thelbësore të botës, pavarësisht *numrit të vëzhgimeve* që ne bëjmë dhe konkludimeve induktive[49], dhe mbi *një* shembull *të vetëm* të rajonit *eidetik* (thelbësor) të synuar: ja këtu qëndron *ideimi.* Dija që ne arrijmë kështu vlen atëherë për universalitetin e *pafund* të *të gjitha gjërave* të mundshme, që janë të këtij thelbi, dhe nuk varet në asgjë nga ndjeshmëria jonë rastësore, nga mënyra dhe shkalla e ngacmueshmërisë së kësaj ndjeshmërie[50]. Kuptimet e fituara kështu janë të vlefshme *përtej* caqeve të përvojës sonë shqisore. Ne i emërtojmë ato *apriori* në terminologjinë shkollore.

Këto njohuri të thelbit përmbushin *dy* funksione tejet të ndryshme: së pari, ato iu japin të gjitha shkencave pozitive *aksiomat* më të larta, të cilat na tregojnë të parat *drejtimin* e një vëzhgimi të frytshëm, të induksionit dhe deduksionit mbi bazë të inteligjencës dhe mendimit diskursiv. Por për metafizikën filozofike, qëllimi përfundimtar i së cilës është

---

[49] Arsyetim induktiv: të nxjerrësh përfundime të përgjithshme nga ato të veçanta; arsyetim deduktiv: të nxjerrësh përfundime të veçanta nga ato të përgjithshme. (*P.*)

[50] Njeriu e zotëron pra mirë këtë "intellectus archetypus", që Kanti e mohonte, ndërsa Goethe duke e njohur vetëm si "koncept-kufitar", megjithatë e pranonte shprehimisht. (*A.*)

njohja e qenies absolutisht ekzistuese, ato krijojnë, siç e ka thënë këtë shumë mirë Hegeli, "*dritare drejt Absolutes*". Sepse nuk mund të reduktohet në shkaqet empirike të natyrës së fundme çdo thelb të mirëfilltë që mendja e takon në botë, as ekzistenca vetë, as mbijetesa e diçkaje. Këtë ekzistencë mund ta vëmë vetëm në llogari të mendjes *unike* të mbi-veçantë, si e tillë që ajo është cilësi e *Ens a se*-së të mbi-veçantë. *Kjo aftësi për ta ndarë mbijetesën nga thelbi përbën karakteristikë kryesore të frymës njerëzore, e cila është në themel të të gjithë të tjerave.* Thelbësore te njeriu nuk është njohja, siç e thoshte këtë tashmë Leibniz-i, por zotërimi i *thelbit apriori* ose aftësisë për ta fituar atë. Një organizim "konstant" i mendjes, siç e supozonte Kanti, në këtë rast nuk ekziston fare: përkundrazi, ai i nënshtrohet ndryshimit historik parimor. Vetëm *vetë mendja* është konstante si dispozicion dhe aftësi për të përpunuar dhe përpiluar, nëpërmjet "funksionalizimit" të këtyre të kuptimeve *eidetike* (thelbësore), forma gjithnjë të reja mendimi dhe perceptimi, dashurie dhe vlerësimi.

Thjeshtimi fenomenologjik

Nëse duam tani të hyjmë më thellë në thelbin e njeriut, ne duhet të përfytyrojmë *strukturën e akteve që përcjellin tek akti i ideimit.* Me vetëdije ose jo, njeriu ushtron një teknikë e cila qëndron në *pezullimin* e *karakterit të realitetit* të gjërave. Kafsha jeton e tëra në realitet dhe në konkreten. Mirëpo, është në natyrën e asaj që është realitet faktik që ajo të ketë një vend, të ndryshueshëm sipas rrethanave, në hapësirë dhe kohë, të ketë një këtu dhe një tani, dhe në radhë të dytë të paraqitet në një mënyrë të qeni (Sosein) rastësore, të tillë siç e ofron perceptimi i ndjeshëm i cili

zhvillohet gjithmonë nga një "*këndvështrim*". Veçoria e njeriut është që t'i kundërvejë *këtij* lloj realiteti një "*jo*" të fortë. Ky është kuptimi i fjalëve të Budhës, të cilat thonë se është e shkëlqyer *të kundrosh* çdo gjë, por e tmerrshme *të jesh* gjë. Edhe Platoni e ka parë shumë mirë këtë, sepse, për të, shpirti nuk mund të arrijë tek idetë përveç duke iu shmangur përmbajtjes ndijore të botës dhe duke e kthyer shpirtin në vete për të zbuluar "burimet" e gjërave. E. Husserl rimerr të njëjtin mendim kur njohjen e ideve e lidh me një "*reduktim fenomenologjik*", domethënë me aktin e "fshirjes" apo "futjes në kllapa" të koeficientit (rastësor) të ekzistencës së gjërave të botës, me qëllim që kështu të mund të fitohet "*essentia*" e tyre. Pa dyshim që unë nuk mund ta miratoj në të gjitha hollësirat e saj këtë teori husserliane të thjeshtimit, por e pranoj me dëshirë se ajo e tregon qartë aktin i cili definon shumë mirë frymën njerëzore.

Nëse duam të dimë si përftohet ky *akt reduktimi,* është e nevojshme të njihet natyra e vërtetë e përjetimit të realitetit. Nuk ekziston për përshtypjen e realitetit një sensacion i veçantë përcaktueshëm (si blu, e fortë etj.). Perceptimi, kujtimi, mendimi dhe të gjitha aktet perceptuese të mundshme janë të paafta të na e japin këtë përshtypje: ajo çfarë japin ato nuk është kurrë *qenia-si-e-tillë* e gjërave, kurrë *qenia-këtu* e tyre. Ajo çfarë na jep *qenien-këtu*, është më tepër përjetim i rezistencës të sferës së botës që na është zbuluar tashmë, dhe rezistenca është pikërisht për jetën tonë me *prirjet* e tij, për jetën tonë *impulsive, për prirjen tonë qendrore jetësore.* Përjetim burimor i realitetit edhe si përjetim i "rezistencës së botës" i *paraprin* çdo vetëdijeje, çdo përfytyrimi, çdo perceptimi. As perceptimi ndijor më i mirëfilltë nuk është kurrë i kushtëzuar thjesht nga ngacmimi dhe nga ajo çfarë ngjet normalisht në sistemin nervor. Dhe që të ndodhë *ndjesia* më e thjeshtë duhet që të ekzistojë

gjithashtu përkrahja impulsive, qoftë si tërheqje apo neveri. Pra meqë një *impuls i* shtytjes sonë jetike që na mban gjallë është, edhe ajo, kushti *sine qua non* (i domosdoshëm) i çdo perceptimi dhe ndijimi të mundshëm, rezistencat që u bëjnë shtysave tona qendrat dhe fushat e forcave të cilat janë në themel të imazheve të trupave ("imazhet shqisore" janë nga vetvetja tërësisht "jovepruese"), mund të përjetohen tashmë në një çast të procesit kohor perceptim i mundshëm në formim e sipër, e cila ende nuk është në stadin e perceptimit të vetëdijshëm të *imazhit* të caktuar. Që këtej del se përjetimi i realitetit *nuk vjen më pas*, por *paraprin* çdo "përfytyrimi" tonë të botës. Ç'është pra atëherë kjo "jo" e fuqishme për të cilën flisja unë? Ç'është pra ta *çrealizosh* apo "ta ideosh" botën? Kjo nuk është, siç mendon Husserl-i, ta pezullosh *gjykimin* ekzistencial; më tepër është fjala për një përpjekje për ta fshirë, asgjësuar për efekt prove vetë *momentin e realitetit*; përpjekje për ta asgjësuar këtë përshtypje realiteti, ndjenjë e plotë, e pandarë, e plotfuqishme, si dhe emocionin që shkon bashkë me të, e kam fjalën atë "*angështinë* nga tokësorja", e cila, siç Schiller-i e thotë thellësisht, "zhduket" në ato rajone ku banojnë *format e pastra*". Ky *akt çrealizimi, asketik* në thelb, mund të qëndrojë nëse ekzistenca është "rezistencë", vetëm në asgjësimin pikërisht të kësaj shtytjeje jetike *në raport* me të cilën bota shfaqet para së gjithash "si rezistencë", dhe që është njëherësh *kushti* i çdo perceptimi ndijor i realitetit rastësor të "kështu-këtutanisë". Por këtë akt çrealizimi është në gjendje ta kryejë vetëm qenia të cilën ne e quajmë "frymë". Vetëm fryma në formën e *vullnetit të pastër* mund me aktin e vullnetit, respektivisht me aktin e parandalimit ta realizojë mosaktualizimin e asaj qendre të shtytjes shqisore të cilën e kemi njohur si qasje në qenien reale të realitetit si të tillë.

Njeriu si "asket i jetës"

Njeriu është pra qenia e gjallë, e cila, në parim, mund të marrë një qëndrim *asketik* kundrejt jetës së vet, e cila e përshkon vrullshëm, duke i shtypur apo ndrydhur impulsionet e veta shtyse, duke u refuzuar atyre ngopje përmes imazheve konkrete dhe përfytyrimeve. Në krahasim me kafshën, e cila i thotë gjithmonë "po" realitetit si të tillë, edhe në rastin kur ajo ka neveri për të dhe i largohet, njeriu është "*qenia e cila mund të thotë jo*", "*asketi i jetës*", dhe *kundërshtues* i përjetshëm i gjithçkaje që s'është tjetër veç realitet. Në krahasim me kafshën ekzistenca e së cilës është mishërimi i filistinizmit, njeriu është në të njëjtën kohë "*Fausti*" *i përjetshëm, bestia cupidissima rerum novarum*[51], që është gjithmonë i pakënaqur me realitetin që e rrethon, gjithnjë i etur për t'i *thyer rrethojat* e qenies së vet si "këtu tani dhe kështu", dhe t'i thyer pengesat e "mjedisit" të vet; i etur në veçanti për t'u arratisur nga vetërealiteti i përditshëm. Pikërisht në këtë kuptim e përshkruan njeriun dhe S. Freud, në veprën "Përtej parimit të kënaqësisë", si qenia "e cila i ndrydh shtytjet, instinktet e veta". Dhe vetëm *ngaqë* ai është kështu, njeriu mund t'i mbivendosë botës ideore të të menduarit, ndërsa dhe nga ana tjetër mund t'i sjellë pak nga pak frymës e cila banon tek ai *energjinë* që fle në shtytjet e ndrydhura. Me një fjalë, njeriu mund ta *sublimojë* energjinë e vet instinktive në aktivitet spiritual.

[51] Kafsha që e do gjënë e re. (*P.*)

IV

TEORIA "NEGATIVE" DHE TEORIA "KLASIKE" E NJERIUT

Por ja që tani shtrohet kjo çështje *vendimtare*: a buron fryma nga askeza, ndrydhja, sublimimi *apo* nga ato vetëm përfiton *energjinë*? Jam i bindur se ky aktivitet negativ, kjo "jo" e përplasur në sy realitetit, nuk e kushtëzon *aspak qenien* e frymës, por ka për pasojë vetëm që të "*pajisë*" atë me *energjinë* dhe mundësinë për t'u shfaqur. Siç kemi thënë në analizë të fundit, fryma është një atribut i ekzistueses, që bëhet i dukshëm te njeriu në unitetin e koncentrimit të personit i cili *vetëmblidhet brenda vetes*. Por fryma si e tillë, në formën e saj "*të pastër*", është në zanafillë *pa kurrfarë* "*fuqie*", "force" dhe "aktiviteti". Ajo mund të bëhet aktive vetëm nëpërmjet këtij asketizmi, kësaj ndrydhjeje të shtytjeve apo prirjeve për të cilat kemi folur më lart, dhe nëpërmjet "sublimimit" që e shoqëron.

Këto vërejtje na bëjnë të kuptojmë dy mundësi të të kuptuarit të frymës, të cilat luajnë një rol thelbësor në historinë e idesë së njeriut. *Njëra* prej këtyre teorive, të cilën e kanë përpiluar grekët, i mvesh frymës jo vetëm qenësim dhe autonominë, por edhe fuqinë dhe aktivitetin; këtë teori ne do ta quajmë *teoria "klasike" mbi njeriun*. Ajo futet në një konceptim të përgjithshëm mbi botën, sipas së cilit "*bota*" (kozmosi)", e parë në themelin e saj të pandryshueshëm dhe procesin historik, ka një strukturë të atillë që, në hierarkinë ontologjike e cila shkon nga hyjnia deri te lënda e thjeshtë

bruto, mënyrat *sipërore* të qenies kanë gjithmonë *më shumë fuqi dhe forcë* sesa mënyrat e poshtme, dhe ushtrojnë pra mbi to një *veprim shkakësor*. Kështu, maja e kësaj bote është natyrisht zoti spiritual dhe *i plotfuqishëm, i plotfuqishëm* pikërisht ngaqë spiritual. – Teoria *e dytë*, që ne do ta quajmë "*teoria negative*" mbi njeriun, mbron këndvështrimin e kundërt; sipas saj, vetë fryma – për aq sa ky koncept mbetet i pranuar, – të paktën të gjitha veprimtaritë njerëzore "që janë prodhuese kulture", për rrjedhojë të gjitha aktet morale dhe logjike, kundrimi estetik dhe krijimi artistik, ia detyrojnë ekzistencën e tyre kësaj "*jo*-je" dhe asgjëje tjetër. Unë i hedh poshtë si njërën dhe tjetrën prej këtyre teorive. E pranoj pa dyshim se fryma posedon thelbin dhe ligjshmërinë e saj, por assesi energjinë vetanake dhe se akti negativ i sjell energji frymës zanafillisht të pafuqishme, i cili qëndron vetëm në një tërësi "*synimesh*" të pastra, por assesi nga të njëjtat nuk krijohet fryma.

Teoria negative: kritikë

Ja disa *shembuj*, pa dyshim tejet të ndryshëm, të *teorisë negative të njeriut*: doktrina e shpëtimit, te Budha; te Schopenhauer-i, teza e "vetëmohimit të vullnetit për jetë"; vepra e shënuar e Alsberg-ut, "Enigma e njerëzimit"; dhe së fundi, pjesa e *vonshme* e teorisë së Freud-it, të tillë siç e gjejmë sidomos në "Përtej parimit të kënaqësisë". Ngaqë s'mund të flas në hollësi për këto teori, do t'i kushtoj vetëm disa fjalë. Për *Budhën*, ekzistenca njerëzore e merr tërë kuptimin e vet në *shuarjen* e vetes si subjekt dëshire, ose në hyrjen në një botë thelbësore e cila është ende vetëm e kundruar: hiçi ose Nirvana. *Budha* nuk zotëron një ide *pozitive* të frymës, e shqyrtuar kjo e fundit në raport me njeriun apo

thelbin e gjërave. Ai thjesht ka njohur thellësisht rendin shkakësor, në të cilin teknika e çrealizimit, nëpërmjet fshirjes së brendshme të dëshirës dhe të asaj që ai e quan "etje", zhduk *me radhë* cilësitë shqisore, kualitetet, format, marrëdhëniet, hapësinoritetin dhe kohësinë e qenies, zhduk bota shqisore dhe ngjarjet shpirtërore. Për Schopenhauer-in, dallimi thelbësor ndërmjet kafshës dhe njeriut qëndron vetëm në këtë që kafsha s'mund ta kryejë këtë mohim "shpëtues" të vullnetit për jetë, gjë për të cilën njeriu shfaqet i aftë në njerëzit shembullorë më të lartë – mohim që për Schopenhauer-in dhe mjeshtrin e tij Bouterweck-un, është *burimi* i të gjitha "formave sipërore" të vetëdijes dhe njohjes, në metafizikë, në art, në ethosin, mëshirën, etj. *Alsbergu*, një dishepull i Schopenhauer-it, e pranon me shumë të drejtë se nuk ekziston asnjë cilësi morfologjike, fiziologjike apo empirike-psikologjike që mund ta përligjë bindjen e përgjithshme të botës së qytetëruar se ndërmjet njeriut dhe kafshës ka një dallim *thelbësor*. Ai e ka zgjeruar doktrinën e mjeshtrit të vet deri aty sa të mbështesë idenë se "parimi i njerëzimit" qëndron vetëm në këtë që njeriu ka ditur t'i përvjedhë *organet* e veta nga lufta jetësore për mbijetesë të individit dhe species, në favor të *veglave, gjuhës, përpilimin e konceptit*; këtë përpilim, ai e sheh në nxjerrjen jashtë qarkullimit të organeve dhe funksioneve shqisore, dhe në parimin e Mach-ut të "kursimit" sa më të madh të përmbajtjeve shqisore. Alsbergu refuzon shprehimisht që ta *përkufizojë* njeriun mbi bazë të frymës dhe mendjes. Mendja, që ai gabimisht e kupton, njëlloj si mjeshtri i vet Schopenhauer, si të menduarit diskursiv, dhe në fund si përpilim konceptesh, nuk është për të *rrënja* e gjuhës, por *rrjedhoja* e saj; vetë gjuhën, ai e sheh si "një mjet imaterial", të destinuar për të përjashtuar punën e organeve shqisore. Për të shpjeguar formimin e këtij "parimi njerëzimi" apo

prirjen e jetës për t'i vënë organet e saj jashtë qarkullimit dhe për ta zëvendësuar funksionin e gjallë nëpërmjet "veglave" dhe "shenjave"; për të përshkruar "trunizimin" në rritje të njeriut nga pikëpamja morfologjike dhe fiziologjike, Alsbergu përmend *pamjaftueshmërinë* tejet të veçantë të përshtatjes njerëzore ndaj mjedisit (mungesa e këmbës kapëse, këmbë kacavjerrëse, kthetrave, dhëmbëve, gëzofit etj.), domethënë mungesën e këtyre përshtatjeve specifike të organeve, që hasen te fqinjët më të afërt të njeriut, majmunët antropoidë. Ajo çfarë quajmë "frymë", është pra për Alsbergun një *zëvendësues* (surogat) i shfaqur vonë nga një pamjaftueshmëri përshtatjeje, ose do të mund të thoshim në kuptimin e Alfred Adlerit: një *mbikompensim* i inferioritetit konstitucional të organeve të species njerëzore. Teoria e *Freud-it* në formën e saj të fundit renditet gjithashtu midis teorive *negative* të njeriut. Schopenhauer-i i kishte përdorur tashmë shprehimisht fjalët "ndrydhje" instinktesh (shtyesh) dhe afekteve, për të shpjeguar disa "forma çmendurie", siç thotë ai vetë. Dihet mirë se me ç'thellësi e ka zhvilluar Freud-i këtë ide, në lidhje me formimin e neurozës. Por sipas tij, të njëjtat ndrydhje të prirjes, që nga njëra anë duhet të përshkruajnë neurozën, duhet nga ana tjetër, në rastin kur energjia e ndrydhur është e "*sublimuar*", të lindë jo më pak sesa aftësinë për formimin e kulturës sipërore nga të gjitha pikëpamjet, dhe madje, siç e thoshte ai shprehimisht, t'ia përftojë *veçorinë* e vet konstituimit njerëzor. Në "Përtej parimit të kënaqësisë", shkruan shprehimisht: "Deri këtu, zhvillimi i njeriut nuk më duket të kërkojë një tjetër shpjegim sesa atë të kafshëve, dhe ajo që ne e vëzhgojmë në një pakicë individësh njerëzorë si një prirje të papushueshme drejt një përsosmërie më të madhe, e lë veten të kuptohet shumë lehtë si një pasojë e ndrydhjes së instinkteve, mbi të cilën është ndërtuar ajo që ka më shumë vlerë në kulturën

njerëzore" etj. (f. 40). Nuk është vënë re aq sa duhet se Freud-i, në veprat e tij të fundit, dhe që nga formimi i teorisë së tij dualiste të dy instinkteve (impulseve) themelore, libidos dhe instinktit të vdekjes, jo vetëm që i afrohet shumë Schopenhauer-it, por lidhet drejtpërdrejt edhe me doktrinën e Budhës. Këta dy mendimtarë çmojnë se në thelb të gjitha format e frymës, nga sendi material, përmes bimës, kafshës, njeriut dhe deri tek i urti që zotëron *dijen e shenjtë*, janë si të themi grupe të një kortezhi të ngrirë dhe solemn që rrëshqet drejt hiçit të heshtur dhe vdekjes së përjetshme. Mirëpo, sipas Freud-it, i cili, për mua gabimisht, i mvesh organizmit një prirje për ruajtje absolute të qenies së vet si të tillë (Sosein), një prirje për ta kërkuar prehjen, për t'u mbrojtur nga ngacmimet dhe "ndaluar" ato, – *sistemi motorik* që te kafsha u shtohet sistemeve të ushqyerjes, rritjes dhe riprodhimit dhe ndërfutet (në kundërshtim me bimën) *ndërmjet* këtyre të fundit dhe mjedisit, rrjedh tashmë pjesërisht nga *instinkti i vdekjes*, instinkt sadist dhe shkatërrimtar, si para-prirja "për t'u rikthyer tek inorganikja" (te jofrymorja, e pajeta).

Në çfarëdo forme që të jetë, teoria negative mbi njeriun ka *të metë thelbësore* që nuk jep kurrfarë përgjigje për çështjet e mëposhtme: cili është te njeriu parimi i mohimit? Ç'është ajo që mohon vullnetin për jetë, që i ndrydh instinktet? Dhe në rastet kur energjia e ndrydhur *herë* degjeneron në neurozë, e herë *sublimohet* në aktivitet që prodhon kulturë, nga cili themel i fundit shpjegohet ky dallim? *Në çfarë drejtimi* sublimohet dhe si bëhet që parimet e frymës përputhen, të paktën pjesërisht, me parimet e qenies? Së fundi, *me çfarë qëllimi* ndrydhet, sublimohet, mohohet vullneti për jetë: për vullnetin e çfarë vlerash dhe me ç'qëllime të fundit? Alsbergu duhet pyetur edhe për këtë: ç'është pra ajo që i vë organet jashtë qarkullimit, që shpik vegla materiale dhe

jomateriale? Vetëm "nevoja" nuk do të mund të mjaftonte; edhe Lamarck-u i jepte tashmë kësaj nevoje një rol tepër të rëndësishëm në formimin e organeve të reja, duke e parë këtë nevojë si "shkakun e fundit të përmbushjes së vet". Përse pra një specie e përshtatur kaq keq, e cila quhet njeri, nuk është zhdukur si shumë specie të tjera? *Si ka mundur që* kjo qenie tashmë thuajse e dënuar me vdekje, *kjo kafshë e sëmurë, e prapambetur, e dhimbshme*, qëndrimi themelor i së cilës është që t'i mbulojë me frikë dhe t'i mbrojë vetë organet e saj aq të papërshtatura dhe të cenueshme, ta gjejë *shpëtimin e vet* në "parimin e njerëzimit" dhe që këtej në qytetërim dhe në kulturë, me fjalë të tjera në parim të përparimit objektiv dhe ngritje të krijimeve kuptimplota të frymës objektive? Eshtë thënë (A. Seydel) se njeriu ka për veti themelore të llojit tepricë impulsesh, dhe se që këtej ka qenë i detyruar për ndrydhje. Por kjo tepricë shtytjesh do të mund të ishte përkundrazi pasojë e ndrydhjes dhe jo shkaku i saj. Teoria negative e njeriut e nënkupton gjithmonë atë që në fakt duhet ta shpjegojë: *frymën, mendjen*, ligjshmëri vetanake të pavarur, dhe njëjësimin e pjesshëm të parimeve të saj me ato të qenies. *Është pikërisht fryma ajo e cila ndërfut tashmë ndrydhjen e shtytjeve* në mënyrë që vullneti i udhëzuar nga idetë dhe vlerat, ua refuzon të gjitha shtysave (impulsioneve) instinktive që kanë natyrë t'i kundërshtojnë këto ide e vlera, përfytyrimet që janë të domosdoshme për veprim instinktiv; dhe nga ana tjetër, në formë karremi, iu paraqet shtysave përfytyrimet që përputhen me idetë dhe vlerat, në mënyrë që shtysat impulsive të jenë të koordinuara në atë mënyrë që të përmbushin *projektin e vullnetshëm të shtruar nga fryma*. Procesin që sapo përshkruam do ta quajmë *udhëheqje*, orientim (Lenkung), që do të thotë "frenim" (non fiat) dhe "çlirim" (non non fiat) të shtysash impulsive përmes dëshirës shpirtërore;

nga ana tjetër do ta quajmë *drejtim* (Leitung), nënkuptim të vetë ideve dhe vlerave, të cilat realizohen çdo herë nga lëvizjet instinktive. Por ajo për të cilën fryma është *e paaftë*, është që ajo vetë të *prodhojë* apo të zhdukë, të zmadhojë apo të zvogëlojë çfarëdo energjie shtytëse (impulsive). Dhe jo vetëm rregullimi i shtytëseve nga ana e frymës i cili është i ndërmjetësuar me rregullimin e përfytyrimeve, por edhe qëllimi përfundimtar është diçka pozitive: çlirimi dhe pavarësimi, njëkohësisht fitimi i fuqisë dhe fitimi i veprimtarisë (aktivitetit) – me një fjalë, *gjallërimi i* saj. *Ja,* vetëm këtë kemi të drejtë ta quajmë *sublimim* të jetës në frymë – dhe jo një proces mistik i cili lejon që fryma të dalë nga ndrydhja e instinkteve dhe i cili duhet të *krijojë* cilësi të reja spirituale.

Teoria klasike: kritikë

Kemi mbërritur kështu te shqyrtimi i "teorisë klasike". Siç kam thënë, ajo është po aq fajtore sa dhe teoria negative. Por meqë ajo sundon *thuajse në tërë filozofinë perëndimore*, lajthitja që përmban është shumë më e rrezikshme për ne. Sipas kësaj teorie, e cila zanafillën e vet e ka në konceptin grek të frymës dhe idesë, ideja ka *fuqi nga vetvetja*, ajo zotëron që në origjinë fuqi, aktivitet dhe aftësi për të vepruar; e sajuar fillimisht nga grekët, kjo doktrinë është bërë nëpërmjet tyre një konceptim thelbësor i thuajse mbarë qytetërimit perëndimor[52]. A shfaqet kjo teori klasike e frymës te Platoni dhe Aristoteli, te të cilët, idetë dhe format shfaqen

[52] Nga pikëpamja sociologjike, teoria klasike është njëherësh një ideologji klasore, ideologjia e një klase të sipërme, qytetarisë. Shiko punimin tim "Soziologie des Wissens", në Wissen und Gesellschaft (f. 202 e më poshtë). (*A.*)

së pari si forcat krijuese, të cilat, nga "μὴ ὄν" apo nga "qenia e mundshme" e *prima materia*-s, formësojnë gjërat e botës; a shfaqen në teizmin judeo-të-krishterë që e shfaq *Zotin* vetëm si frymë të pastër dhe i mvesh si e tillë jo vetëm drejtim dhe udhëheqje (frenim dhe çlirim), por edhe një vullnet pozitiv krijues dhe madje të *plotfuqishëm*; a figuron ajo më tepër, në një formë më panteiste, sikur te J.-G. Fichte apo në panlogjizmin e Hegelit, sipas së cilit historia e botës duhet të prehet në veteksplikimin e idesë hyjnore sipas ligjit të dialektikës, ngaqë thelbi i njeriut është vetëm vetëvetëdija në zhvillim të cilën hyjnia e përjetshme spirituale mbi veten "në atë", në historinë e saj fiton; por, qoftë këtu apo aty, teoria klasike është e prekur gjithmonë dhe gjithandej nga e njëjta *lajthitje* i cili qëndron në këtë që frymës dhe idesë i jepet një *fuqi zanafillore*, dhe që është edhe pa prirjen jetike, një parim i fuqishëm, madje i gjithëfuqishëm. Kjo teori paraqitet sidomos në dy *forma thelbësore*: në doktrinën mbi substancën shpirtërore të njeriut, dhe në doktrina për të cilat ekziston vetëm një frymë e vetme, ku të gjitha fryma të veçanta nuk janë tjetër veç moduse apo autorët e aktivitetit të kësaj fryme (Averroes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hartmann). Doktrina mbi *substancën* e shpirtit prehet mbi një përdorim krejt të papërligjur të *kategorisë* së jashtme *të gjësë*; ose – në formën e saj më të hershme – mbi dallimin në rrafshin biologjik të kategorive të "gjësë" dhe të "formës", dhe raportin e shpirtit dhe trupit (Thomas d'Aquini). Këto dy zbatime të kategorive kozmologjike ndaj qenies qendrore të njeriut i dalin huq qëllimit të tyre. Qendra shpirtërore e aktit, personi njerëzor nuk është "substancë", por vetëm një organizim monarkik aktesh, mes të cilëve vetëm njëri zotëron gjithmonë komandën dhe drejtimin. Por le të mos i kritikojmë në hollësi këto doktrina. Teoria "klasike" e njeriut vjen nga një gabim i thellë,

një gabim *në parim*, që lidhet me idenë se kjo botë, në të cilën jetojmë nga zanafilla dhe gjithmonë është e organizuar në të tillë mënyrë që sa më të larta të jenë aty format e qenies, aq më shumë zotërojnë ato, jo vetëm domethënie dhe vlerë, por edhe forcë dhe fuqi.

Shkurt, nëse është një *gabim i rëndë* për ne që t'i *nxjerrësh* format sipërore të hierarkisë së qenies (për shembull jetën në raport me inorganiken, të pajetën, vetëdijen në raport me jetën, frymën në raport me format nënnjerëzore të vetëdijes brenda njeriut dhe jashtë njeriut) të mendosh si të krijuara gjenetikisht nga procese që u përkasin formave më të poshtme të qenies (materializmi dhe natyralizmi); është po aq e gabuar të pranosh anasjelltas se format sipërore të qenies janë *shkak* për të poshtmet, se ka për shembull një *forcë* jetike, një *aktivitet* vetëdijeje, një frymë aktive të pajisur zanafillisht me fuqi (vitalizmi dhe idealizmi). Nëse teoria negative shpie te shpjegimi mekanist i gabuar, ajo klasike shpie në absurditetin e paqëndrueshëm të një konceptimi "teleologjik[53]" të botës, i tillë siç sundon në tërë filozofinë teiste të Perëndimit. N. Hartmann e ka shprehur tani vonë me fjalë shumë të sakta këtë ide, dhe që unë tanimë e kisha mbështetur në veprën time "Etika": "Kategoritë më të larta të qenies dhe kategoritë e vlerës janë nga zanafilla *më të dobëta*."

Rryma e *forcave* dhe *rrjedhave të veprimit*, e cila është e vetme e mundur për ta realizuar ekzistencën dhe përcaktimin rastësor, nuk rrjedh në botën që ekzistojmë ne, nga lart-poshtë, por *nga poshtë-lart!* Bota inorganike me ligjet e veta prehet në pavarësinë e saj më krenare; – në mjaft pak pika, ajo përmban diçka të tillë si "jeta". Bima dhe kafsha

[53] Teleologjia është ajo doktrinë e cila synon shpjegimin e dukurive nëpërmjet ndërhyrjes së një shkaku përfundimtar, të nevojshëm e të qëllimshëm. (*P.*)

gjenden në pavarësinë më krenare kundrejt njeriut, por kafsha varet ende më shumë nga ekzistenca e bimës, sesa kjo e fundit nga kafsha. Drejtimi i jetës shtazore nuk është vetëm fitim, por gjithashtu humbje në raport me drejtimin bimor, duke qenë se kafsha nuk i ka më ato marrëdhëniet e drejtpërdrejta me botën inorganike (të pajetë), marrëdhënie që ia jep bimës mënyra e saj e ushqyerjes. Në të njëjtën pavarësi sipas analogjisë qëndron këtu shumësia si e tillë në historinë e njeriut duke mos iu bindur tjetër veç ligjeve të veta të lëvizjes, drejt formave sipërore të ekzistencës njerëzore. Të shkurtra dhe të rralla janë periudhat e lulëzuara të kulturës në historinë njerëzore. *E shkurtër dhe e rrallë, bukuria në delikatesën dhe brishtësinë e saj.* – Rendi fillestar i raporteve që ekzistojnë ndërmjet formave dhe kategorive sipërore respektivisht të poshtme të qenies dhe të vlerës nga njëra anë, dhe nga ana tjetër forcave dhe fuqive ku realizohen këto forma, jepet kështu: "E fuqishme është ajo që *zanafillisht* është *më poshtë; e pafuqishme është sipërore.*" Çdo formë sipërore e qenies është në raport me formën më të poshtme relativisht e pafuqishme, dhe nuk aktualizohet me forcat *e saj të veta*, por nëpërmjet forcave të formave më të poshtme të qenies. Procesi jetik është në vetvete një veprim i formësuar në kohë të strukturës vetanake: por ai *realizohet* ekskluzivisht përmes lëndëve dhe forcave të botës *inorganike.* Po kështu është edhe fryma në raport me jetën. Pa dyshim fryma mund të *fitojë* energji nëpërmjet procesit të sublimimit. Prirjet jetike mund të hyjnë (ose të mos hyjnë) në ligjshmërinë dhe strukturën e idesë dhe strukturën e domethënies, nga të cilat fryma i privon duke i udhëhequr, dhe gjatë kësaj hyrjeje dhe përshkimi të individit, si në histori, t'i huazojnë fuqi frymës, por *nga burimi dhe zanafillisht, fryma nuk ka energji të veten.* Sigurisht, forma sipërore e qenies "përcakton" le të

themi kështu thelbin dhe rajonet e thelbit të konfiguracionit të botës, por *realizimi* i saj varet nga një parim tjetër, nga një parim i dytë që i përket po aq *zanafillisht* qenies themelore: ky është parimi që krijon realitetin dhe përcakton imazhet (Bilder) rastësore; ne e quajmë atë "*impulsion*", shtytje, cytje (Drang), ose imagjinata impulsive krijuese imazhesh, e cila buron nga shtytje.

Raporti i frymës dhe jetës

Realiteti *më i fuqishëm* që është në botë, është i ndërtuar pra nga *qendrat e forcës* të botës inorganike si pikat më të poshtme në të cilat vepron "shtysa" themelore; ato janë të verbra ndaj gjithçkaje që është ide, formë dhe strukturë. Sipas një konceptimi gjithnjë e më të përhapur të fizikës sonë teorike, me gjasë këto qendra nuk janë të nënshtruara, në afrimin dhe kundërshtimin e tyre të ndërsjelltë, ndaj ligjesh ontike, por vetëm ndaj ligjesh të llojit statistikor. Është njeriu si qenie e gjallë që fut në botë – jo nga domosdoshmëria racionale, por nga ajo biologjike, për ta krijuar mundësinë e veprimit, ngaqë organet dhe funksionet e tyre shqisore indikojnë më tepër procese të rregullta sesa jo të rregullta të botës – këtë "legalitet natyror" të cilin arsyeja pastaj e lexon. Kështu, nuk është ligji ai që gjendet nga pikëpamja ontologjike prapa kaosit të rastësisë dhe arbitrares, por është *kaosi* që gjendet *prapa ligjit* të llojit formal-mekanik. Nëse do të zinte vend kjo ide, sipas së cilës të gjitha ligjet natyrore të këtij lloji kanë në thelb vetëm një domethënie statistikore dhe se të gjitha proceset natyrore (edhe në mikrosferë) janë tanimë procese që rrjedhin nga unitete të forcave rastësore – atëherë i tërë përfytyrimi ynë i natyrës do të pësonte një ndryshim të ndjeshëm: atëherë, si ligjet e

vërteta ontike do të shfaqeshin të ashtuquajtura ligjet krijuese, domethënë ligjet që caktojnë njëfarë ritmi kohor të ngjarjeve, dhe nga ky ritëm të pavarur, disa forma statike të ekzistencës trupore[54]. Meqë, brenda sferës jetike, si asaj fiziologjike ashtu dhe psikike, janë të vlefshme vetëm ligje të tipit të ligjeve të formës krijuese, (ndonëse jo domosdoshmërisht vetëm ligje materiale të fizikës), legaliteti i natyrës do të ishte atëherë, falë këtij konceptimi, përsëri *unitar*. Nuk do të ishte e pamundur atëherë që *koncepti i sublimimit* të formalizohet *ndaj gjithçkaje që ndodh në botë*. Do të kishte sublimim në *çdonjërin* veprim, nëpërmjet të cilit forcat e sferës më të poshtme të qenies do të kalonin *pak nga pak* në shërbim të një forme më të lartë të qenies në krijim e sipër gjatë procesit të krijimit të botës: kështu për shembull forcat që shpalosen ndërmjet elektroneve, në shërbim të *formës* atomike; ose forcat që veprojnë brenda botës inorganike, në shërbim të strukturës së jetës. Formimi i njeriut dhe spiritualizimi do të duheshin parë atëherë si *sublimimi më i vonshëm i natyrës*; ai do të shfaqej njëherësh nga përdorimi në rritje i energjive të jashtme të përvetësuara nga organizmi, në proceset më të ndërlikuara që njohim ne, proceset e ngacmimit të *kores së trurit të madh*; dhe në procesin analog shpirtëror, të sublimimit të impulseve, si konvertim i energjisë instinktive në aktivitet "shpirtëror".

Të njëjtin proces të ballafaqimit të frymës dhe jetës ne e hasim sërish, në një tjetër formë, në historinë e njeriut. Sigurisht se këtu nuk vlen teza hegeliane, sipas së cilës kjo histori prehet mbi eplikimin e ndërsjelltë të ideve të kulluara; përkundrazi, siç e kam vërtetuar në veprën time "Sociologjia e dijes", këtu duhet përqafuar ideja e K. Marx-it, sipas së cilës idetë që nuk mbështeten në interesa dhe

[54] Shiko shpjegimet e mia në artikullin "Arbeit und Erkenntnis" në *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. (*P.*)

pasione – domethënë në fuqi që rrjedhin nga *sfera jetike dhe instinktive e njeriut* – e kanë zakon të "zhvlerësohen" plotësisht në historinë universale. Megjithatë, historia tregon se *fuqia e mendjes* rritet gradualisht, por vetëm ngaqë ka një *përvetësim* në rritje të ideve dhe vlerave nga prirjet e mëdha instinktive grupore, dhe nga konflikti interesash ndërmjet tyre. Po ashtu këtu ne duhet të përqafojmë një konceptim shumë më modest të rolit të *frymës* dhe *vullnetit* të njeriut në rrjedhën e ngjarjeve historike. Ata nuk munden kurrë, siç e kam thënë më lart, të kenë një tjetër rol sesa *udhëheqjen* dhe *drejtimin*. Që do të thotë se fryma si e tillë i *vendos* idetë para fuqive instinktive, dhe vullnetin para impulseve shtytëse të cilat do të duhej të ekzistojnë tashmë, dhe përfytyrime të cilat mund ta konkretizojnë realizimin e ideve të tilla, i aplikon apo i redukton. Por një luftë e *drejt-përdrejtë* e vullnetit të *pastër* kundër fuqive instinktive është diçka e pamundur. Kur ia propozojmë vetes këtë luftë, kjo përkundrazi ka për rezultat që t'i nxisë ende më shumë prirjet për të ndjekur verbërisht drejtimin e tyre të vet. Kjo ishte tashmë përvoja e S. Paulit: ligji, thoshte ai, endet si një luan që hungëron për t'i sulmuar njerëzit me mëkate. Tani vonë, W. James ndër të tjerë, ka bërë mbi këtë pikë disa vërejtje të thella. Vullneti arrin të kundërtën e asaj çfarë do kur, në vend që të synojë një vlerë sipërore, e cila duke u realizuar bën që të harrohet e keqja dhe *tërheq* energjinë e njeriut, ai kërkon thjesht të shtypë, të mohojë instinkte qëllimi i të cilëve qëndron para ndërgjegjes si "I lig". Duhet pra që njeriu të mësojë ta *durojë* veten dhe t'i durojë prirjet që i njeh te vetja si të këqija dhe shkatërrimtare. Ai nuk duhet të ballafaqohet *drejtpërdrejt* me to, por të mësojë t'i mposhtë *tërthorazi* duke e përdorur energjinë e vet për detyra me vlerë që ndërgjegjja e tij i njeh si të mira dhe me

vlerë dhe që janë të arritshme për të. Siç e ka treguar tashmë Spinoza, dhe goxha thellë, në veprën e tij *Etika*, në doktrinën e "mosrezistencës" qëndron një e vërtetë e madhe. Shkurt, nga ky këndvështrim, ardhja e njeriut përfaqëson *sublimimin më të lartë* të njohur, dhe njëherësh *bashkimin më intim të të gjitha pjesëve thelbësore të natyrës.* Përballë një imazhi të botës fashitet kundërshtia që ka sunduar për aq shekuj, ajo ndërmjet një shpjegimi "teleologjik" dhe një shpjegimi "mekanist" të realitetit të botës[55].

Është e qartë se këto ide mbeten të vlefshme edhe kur shqyrtojmë *qenien supreme*, themelin e botës. Qenia, e cila është "sipas vetes" dhe nga e cila varet gjithçka, nuk mundet as ajo, përderisa i është mveshur një *frymë*, të zotërojë si qenie shpirtërore një fuqi apo forcë *zanafillore.* Është më tepër atributi i dytë për të cilin kam folur – është "*natura naturans*" në qenien supreme, *gjithëfuqishme*, "prirja" e mbushur me një pafundësi imazhesh, ajo e cila duhet të përgjigjet për realitetin faktik dhe për qenien (Sosein) *rastësore* të këtij realiteti, që ligjet eidetike[56] dhe idetë nuk e përcaktojnë kurrë qartësisht. Nëse ne emërtojmë "*deitas*" atributin të pastër shpirtëror në themelin suprem të çdo qenieje të fundme, ne duhet të themi atëherë se kjo deitas, dhe ajo që e quajmë frymë dhe hyjni në thelbin e vet, nuk gëzon asnjë lloj fuqie krijuese. Ideja e një "krijimi ex nihilo të botës" nuk qëndron më përballë këtij arsyetimi. Nëse në qenien "sipas vetes" ekziston ky *paratension* ndërmjet frymës dhe shtysës (Drang), atëherë raporti i kësaj qenieje me botën duhet menduar ndryshe. Këtë raport do ta shprehim duke thënë: themeli i gjërave, për të *realizuar deitas*-in e tij,

---

[55] Në lidhje me këtë çështje, shiko esenë time "Arbeit und Erkenntnis" në veprën *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* (*A.*)

[56] Ligjet që thelbet e gjërave vendosin me njëri-tjetrin. (*P.*)

bollëkun e ideve dhe vlerave që është një veti e brendshme e këtij *deitas*-i, duhej ta *çlironte* shtysën krijuese që krijon botën për ta përmbushur *veten gjatë procesit botëror* – ai duhej që ta kryejë procesin botëror mu kështu që në këtë proces, dhe me ndihmën e këtij procesi të realizojë thelbin e vet. "Qenia-mbi-veten" do të bëhet qenia që meriton të quhet *ekzistencë* hyjnore nëse në shtytjen *e historisë universale*, në njeriun dhe sipas njeriut, realizon deitas-in e përjetshëm. Dhe vetëm kështu ky proces jashtëkohor mbi veten, por i cili për përjetimin e kufizuar mund të paraqitet kohor, mund t'i afrohet qëllimit të vet, që është vetëpërmbushja e hyjnisë, nëse ajo që e quajmë "bota" do të bëhet trup i përkryer i substancës së përjetshme. Vetëm në *lëvizjen* e kësaj stuhie të stërmadhe që është "bota", mund të përftohet barazimi i rendit të formave dhe vlerave me fuqitë *realisht* vepruese, dhe e kundërta, të gjithëve me ata. Dhe madje, gjatë këtij zhvillimi, mund të ketë një *përmbysje* të ngadaltë të *raportit zanafillor*, sipas së cilit format sipërore të qenies janë më të dobëta, dhe format e poshtme, më të fuqishmet. Me fjalë të tjera, përshkimi i ndërsjelltë i frymës së pafuqishme për nga zanafilla dhe *forcave zanafillisht demoniake, ndaj të gjitha ideve shpirtërore dhe vlerave të shtytjes së verbër përmes ideimit në krijim e sipër dhe domosdoshmëria e spiritualizuar* që gjenden prapa imazheve të gjërave, dhe në të njëjtën kohë fuqizimi, respektivisht ngjallja e frymës është *qëllimi* dhe *arritja* e qenies së fundme dhe realitetit. Kurse teizmi e bën atë gabimisht *pikënisje të tyre*.

V

IDENTITETI I TRUPIT DHE I SHPIRTIT

Këtu jemi larguar pak më tepër. Le të rikthehemi te problemi më konkret i *natyrës njerëzore*, i cili qëndron më afër përvojës. Në epokën moderne, teoria klasike e njeriut e ka gjetur formën e vet më vepruese te doktrina e *Descartes*-it, e cila nuk iu bën më ballë goditjeve që, ç'është e vërteta ka pak kohë, i janë dhënë asaj. Duke i shpërndarë të gjitha substancat në substanca "menduese" dhe "të shtrira", dhe duke ligjëruar se vetëm njeriu nga të gjitha qeniet përbëhet nga të dyja substancat që ndërveprojnë, Descartes-i ka futur në vetëdijen perëndimore një sërë lajthitjesh më të rënda mbi natyrën njerëzore. Kjo ndarje e gjithçkaje që na rrethon, e ka çuar atë tek ideja ekstravagante se bimët dhe kafshët nuk kanë jetë psikike dhe te pohimi se ishte mashtrim pikëpamja mbi spiritualitetin e kafshës dhe bimës, e cila më parë është mbajtur për të mirëqenë, ai është dashur ta shpjegojë përmes "injektimit" antropopatik të prirjeve *tona* jetike në imazhet (Bilder) e jashtme të natyrës organike; ashtu siç nga ana tjetër i është dashur ta shpjegojë në mënyrë rreptësisht "mekaniste" gjithçka që nuk është vetëdija njerëzore dhe mendim. Kjo jo vetëm që e kishte çuar atë për ta zmadhuar në mënyrë absurde pozitën e veçantë të njeriut dhe për ta shkulur atë nga krahët e nënës natyrë, por ai zhdukte kështu me një të rënë të lapsit kategorinë themelore të *jetës* dhe *të parafenomeneve të saj*. Për Descartes-in, nuk ka asgjë në botë veç pika menduese, dhe një

mekanizëm të madh që duhet studiuar gjeometrikisht. Në këtë doktrinë është e vlefshme vetëm një gjë: *autonomia e re dhe sovranitetit të frymës* (tek ai të reduktuar në ratio, ndërsa ky i përzier me inteligjencën) dhe njohja e epërsisë së tij mbi gjithçka që është organike dhe vetë-gjallë. E tërë pjesa tjetër është një lajthitje e pastër.

Ne mund të themi sot se *problemi i shpirtit dhe trupit*, i cili ka tërhequr vëmendjen që prej shekujsh të gjatë, e ka humbur për ne rangun e vet metafizik. Filozofët, mjekët, natyralistët të cilët e studiojnë këtë çështje, bashkohen gjithnjë e më shumë në pohimin e së njëjtës ide themelore. Që nuk ka një substancë shpirtërore të lokalizuar në një pikë (epifiza) – siç e mendon këtë Descartes-i – kjo del tashmë nga fakti se as në tru as gjetkë në trup nuk ekziston një vend qendror ku do të mblidheshin të gjitha nervat ndijuese dhe do të takoheshin të gjitha proceset nervore. Është një gabim tjetër i thellë i Descartes-it që të pohojë se psikikja qëndron vetëm te "vetëdija" dhe gjendet e lidhur ekskluzivisht me koren e trurit të madh. Siç kanë treguar disa kërkime të thelluara të psikiatërve, funksionet psikike mbizotëruese në vendosjen e "karakterit" njerëzor, në veçanti gjithçka që futet te jeta instinktive dhe tek afektiviteti, ku ne kemi njohur tashmë formën e parë dhe paraformën të psikizmit, – nuk i kanë proceset e tyre fiziologjike paralele në trurin e madh, por në trurin e ndërmjetëm, pjesërisht në substancën gri qendrore të barkushes së tretë, dhe pjesërisht në talamus, i cili shërben si qendër lidhëse ndërmjet ndijimeve dhe jetës instinktive. Për më tepër, sistemi i gjëndrave endokrinale (tiroidet, testikujt dhe vezoret, hipofizat, kapsula mbiveshkore, etj.), – mënyra e funksionimit të së cilit përcakton te njeriu jetën e shtytjeve dhe afektivitet, dhe tutje rritjen në lartësi dhe gjerësi, gjigantizmin dhe shkurtabiqërinë, dhe me gjasë edhe karakteret racore, – është zbuluar

të jetë vendi i *ndërmjetësisë* së vërtetë mes organizmit të plotë, përfshirë këtu dhe formën e tij krijuese, dhe kësaj shtojce të vogël të jetës shpirtërore, që ne e quajmë *vetëdija e zgjuar*. Shkurt, është *trupi në tërësinë e tij*, dhe jo vetëm truri, që është ribërë sot fusha krahasuese fiziologjike e ngjarjeve shpirtërore. Kështu, nuk mund të bëhet më fjalë serioze për një raport kaq të jashtëm sa ai që pranonte Descartes-i ndërmjet substancës shpirtërore dhe substancës trupore. Por *e njëjta jetë e vetme* zotëron në "qenien e brendshme" të saj, një strukturë psikike, dhe një strukturë trupore në qenien e saj për tjerët. Mos më thonë këtu se "Uni" është sidoqoftë i thjeshtë dhe një, ndërkohë që trupi është një "gjendje qelizore" e ndërlikuar. Fiziologjia aktuale e ka rrëzuar plotësisht këtë përfytyrim të gjendjes qelizore, ashtu siç nuk pranon që funksionet e sistemit nervor bashkohen në mënyrë sumative (përmbledhëse), jo si tërësi, dhe se ato janë rreptësisht të përcaktuara në *pikëdaljen e tyre*, nga pikëpamja e vendit dhe ajo morfologjike. Sigurisht, nëse e mbajmë organizmin fizik për një lloj makinerie, siç bënte Descartes-i, dhe kjo në kuptimin e ngurtë të teorisë së vjetër mekanike të natyrës të epokës Galileo-Newton, sot e stërkaluar dhe e dënuar nga fizika teorike dhe vetë kimia; nëse nga ana tjetër nuk e marrim në konsideratë si Descartes-i dhe të gjithë ata që e kanë pasuar, *pavarësinë* dhe *përparësinë* e pakundërshtueshme të mbarë jetës instinktive dhe afektive në raport me të gjitha imazhet përfytyruese të "vetëdijshme"; nëse e kufizojmë tërë jetën shpirtërore te vetëdija e zgjuar, duke mos njohur shkëputjet e rëndësishme, nga unë-vetëdija, të grupeve funksionale të plota të jetës shpirtërore; nëse i mohojmë ndrydhjet e afekteve dhe i anashkalojmë anamnezët e mundshme për fazat e tëra të jetës, si dukuritë e njohura të dyzimit të vetë personalitetit të vetëdijshëm – arrijmë me siguri në këtë *kundërshti të*

rreme: *nga njëra anë*, uniteti dhe thjeshtësia e llojit burimor; dhe *nga ana tjetër*, asgjë veç shumësia e pjesëve të trupit ku bashkërendimi i tyre është thjesht dytësor, dhe ajo e proceseve që janë të *bazuara* vetëm mbi to; këtu një substancë shpirtërore, atje numri i pakufizuar i substancave të veçanta trupore. Ky imazh mbiqendror i shpirtit është saktësisht po aq i rremë sa dhe imazhi mbimekanik i përjetimit fiziologjik, të cilin e ka krijuar fiziologjia e vjetër.

Përkundër të gjitha këtyre teorive, ne mund të themi tani: proceset *fiziologjike* dhe *psikike jetike janë ontologjikisht rreptësisht identike*, siç e kishte paramenduar tashmë Kanti. *Dallimi është vetëm në rrafshin fenomenologjik*, por janë rreptësisht identike fenomenologjikisht në ligjet *strukturore* dhe *ritmikën e rrjedhës së vet*: proceset fiziologjike si dhe ato psikike janë jomekanike; dhe nga të dyja anët ka një *qëllimësi* dhe orientim drejt *tërësisë*. Këto karaktere, proceset fiziologjike i shfaqin aq më tepër kur segmentet e sistemit nervor, në të cilët zhvillohen ato, janë më të poshtë (dhe prandaj jo më të lartë); proceset psikike janë gjithashtu aq më të tërësishme dhe më të përsosura, nëse janë *më primitive*. Të dyja proceset, për nga krijimi dhe për nga bashkëpunimi i funksioneve të tyre, nuk janë tjetër veç dy anë të një procesi të vetëm jetik që nuk i përket më rrafshit mekanik. Për rrjedhojë, cilësorët "fiziologjike" dhe "psikike" përshkruajnë vetëm *dy mënyra të së njëjtës dukuri jetike*. Ka një "biologji të brendës" dhe një "biologji të jashtës". Ç'është e vërteta, biologjia e jashtës përparon në njohuri, duke shkuar nga struktura *formale* e organizmit drejt proceseve jetike të mirëfillta; por ajo nuk duhet të harrojë kurrë se çdo formë e gjallë – që nga elementët e fundit qelizorë të shqueshëm e deri te mbarë organizmi, duke kaluar këtu nga qelizat, indet dhe organet – është e mbartur aktivisht dhe e riformuar në çdo çast nga ky *proces jetik*; dhe se në

evolucion janë "funksionet strukturuese" (të dalluara qartësisht nga funksionet organike të mirëfillta) ato që, me thjesht ndihmën e "situatës" fiziko-kimike, ngjallin format statike të lëndës organike. Brausi, anatomisti i Heidelberg-ut, i cili nuk jeton më, dhe nga krahu fiziologjik E. Tschermack, e kanë vënë me të drejtë këtë ide në qendër të të gjitha kërkimeve të tyre. Mund të themi se i njëjti konceptim ka zënë vend sot në të gjitha shkencat që e trajtojnë këtë problem të rëndësishëm. "Paralelizmi i vjetër psiko-mekanist" është i hedhur poshtë po aq sa dhe "teoria e ndërveprimit", e përtërirë nga Lotze, apo teoria skolastike e shpirtit si "forma corporitatis".

Hendeku i gërmuar nga Descartes-i ndërmjet trupit dhe shpirtit është aq i mbushur sot, sa *uniteti i jetës* është bërë thuajse i prekshëm. Që një qen të shohë një copë mishi dhe të prodhojë atëherë në stomak një lëng gastrik, për Descartes-in është sigurisht një mrekulli absolute, sepse ai ka flakur nga "shpirti" gjithçka që është instinkt dhe emocion, dhe në të njëjtën kohë ka kërkuar një shpjegim pastërtisht fiziko-kimik të dukurive jetike, edhe në lidhje me *ligjet e tyre strukturore*. Në fakt, *nga njëra anë* ai e ka fshirë *shtysën* (impulsionin) *e oreksit*, që është një *kusht* i perceptimit pamor të ushqimit në të njëjtin kuptim si ngacmimi i jashtëm, – veç kësaj, ky i fundit nuk është kurrë, siç beson Descartes-i, kusht i *përmbajtjes* së perceptimit, por thjesht kusht i perceptimit *hic et nunc* të *asaj* përmbajtjeje aty, e cila e tillë si pjesë e "imazhit" ekziston pavarësisht çdo "vetëdije"; dhe *nga ana tjetër*, formimi i lëngut gastrik, i cili përkon me oreksin, Descartes-i nuk sheh aty një proces *jetik* të mirëfilltë, të rrënjosur në unitetin funksional fiziologjik dhe në strukturën e tij, por një dukuri që përftohet në stomak në mënyrë pastërtisht fiziko-kimike, dhe krejt të pavarur nga sistemi nervor qendror. Ç'do të thoshte ai

po t'i vendosnin para syve këtë vëzhgim të bërë nga Heyder-i: t'ia sugjerosh dikujt thjesht idenë e ngrënies së një ushqimi, mund të përftojë të njëjtin efekt si vetë ngrënia. Siç shihet, gabimi themelor i Descartes-it qëndron në shpërfilljen e plotë te njeriu dhe te kafsha të *sistemit të prirjeve*, i cili shërben pikërisht si *ndërmjetës* dhe realizon *unitetin* ndërmjet çdo lëvizjeje të vërtetë jetike dhe përmbajtjeve të vetëdijes. Fiziologjia e "funksioneve" është thelbësisht një formë autonome ftillimi i ritmuar, një formë kohore dinamike e cila në zanafillë nuk është aspak e lokalizuar: përkundrazi, ajo mundet gjerësisht që ta *zgjedhë* fillimisht apo dhe ta *përpunojë*, në nënshtresat qelizore të zotërueshme, *fushën* e vet të funksionit. Në funksionet fiziologjike që nuk zotërojnë në vetëdije një korelat, nuk takojmë as reagim organik shtesë me natyrë fikse dhe të ngurtë; kjo nuk ekziston, siç është vërtetuar tani vonë, as në rastin e reflekseve të thjeshta si refleksi patelar. Le të shtojmë se nga pikëpamja fenomenologjike, sjellja fiziologjike e organizmit ka saktësisht po aq kuptim sa dhe proceset e vetëdijshme, e se këto të fundit paraqesin mjaft shpesh të njëjtën shkallë "marrëzie" (trashësie) sa dhe proceset organike.

Ja pra, për mendimin tim, drejt cilit qëllim duhet ta kahëzojë sot kërkimi përpjekjen e vet metodike: së pari, të shqyrtojë me themel se në ç'masë *të njëjtat* mënyra sjelljore të organizmit mund të përftohen dhe të modifikohen, herë nga ngacmimet e jashtme fiziko-kimike, e herë nga një ngacmim psikik – sugjestion, hipnozë, psikoterapi në të gjitha format, ndryshime të mjedisit shoqëror, ngacmim i cili është shkak për shumë më tepër sëmundje nga ç'mendohet. Le të ruhemi pra që të mos u japim tepër rëndësi, gabimisht, shpjegimeve ekskluzivisht "psikike". Eshtë vënë re se një ulçerë në stomak mund të varet si nga kushtet psikike, ashtu dhe nga një proces fiziko-kimik; dhe jo vetëm

sëmundjet nervore, por edhe lëndimet *organike*, kanë korelatet e tyre tejet të përcaktuara. Dy mënyrat e veprimit tonë mbi procesin jetik unitar të mirëfilltë: veprimi nëpërmjet vetëdijes dhe veprimi nëpërmjet ngacmimit trupor të jashtëm (P.Schilder), ne mund t'i përpjesëtojmë në atë mënyrë që ta kursejmë njërën duke përdorur më shumë tjetrën. Vetë vdekja, kjo dukuri jetike thelbësore, mund të shkaktohet nga një emocion i beftë si dhe nga një goditje me pistoletë; ngacmimi seksual, nga marrja e disa drogave si dhe nga disa imazhe dhe lexime të paturpshme. Këtu s'kemi tjetër veç dy mënyra të ndryshme *hyrjeje* që zotërojmë ne, drejt të njëjtit proces jetik, nga aspekti ontik unitar. Funksionet më të larta psikike, si "të menduarit relacional", as këto nuk i shpëtojnë një paralelizmi të rreptë fiziologjik. Së fundi, sipas teorisë sonë, edhe aktet *spirituale* duhet të zotërojnë gjithmonë një term paralel të rrafshit fiziologjik dhe psikik, sepse tërë *pushtetin e tyre të veprimit* ato e marrin nga sfera jetike dhe nuk mund të shfaqen në përvojë, qoftë dhe tek ajo vetjake, pa një "energji" çfarëdo. *Jeta psiko-fizike* është pra *një*. Këtu unë nuk duhet të shkoj më tutje për të qëmtuar themelet filozofike të kësaj teorie.

Ky *unitet* i funksioneve fizike dhe psikike është një e dhënë që haset te të gjitha qeniet e gjalla pa përjashtim, për rrjedhojë edhe te njeriu. Që *shkenca e njeriut në Perëndim*, si biologji dhe mjekësi, është marrë para së gjithash me anën trupore dhe ka kërkuar t'i ndikojë sidomos *nga jashtë* proceset jetike, këtu kemi ndër të tjera dhe shfaqje interesi tejet të njëanshme, që është dhe veçori e teknikës perëndimore në përgjithësi. Nëse dukuritë jetike *na* duken kështu më të arritshme nga jashtë sesa nëpërmjet vetëdijes, kjo nuk prehet detyrimisht mbi marrëdhënien *reale* ndërmjet shpirtit dhe natyrës, por mund të vijë dhe nga kjo që, për shekuj me radhë, kahëzimi i interesit tonë nuk është treguar

në lartësinë e duhur. Në mjekësinë hindu gjejmë për shembull kahëzimin e kundërt, atë *psikik*, që është po aq e njëanshme. Nuk ka vërtet asnjë arsye që të vendosim më shumë se një dallim *shkalle* ndërmjet njeriut të vështruar në jetën e tij psikike, dhe kafshës, dhe t'i mveshim për shembull *shpirtit-trup* (Leib-Seele) të njeriut një origjinë dhe fat të ardhshëm të veçantë, siç bëjnë kështu "kreacionizmi" teistik dhe doktrina tradicionale e "pavdekësisë". Ligjet e Mendelit zbatohen po aq mirë si ndaj zanafillës së karakterit psikik, ashtu dhe ndaj cilësdo prej cilësive trupore. Ka pa dyshim dallime të shquara ndërmjet njeriut dhe kafshës përsa i përket ftillimit të funksioneve psikike; por dallimet *fiziologjike* janë gjithashtu shumë të rëndësishme, dhe *shumë më tepër* se dallimet morfologjike. Formimi i substancës nervore thith një pjesë të lëndëve të përvetësuara, shumë më të madhe te njeriu se te kafsha. Ndërsa shfrytëzimi i këtyre lëndëve për përvijimin e formës dhe strukturës së njësive anatomikisht të *dukshme* është shumë i kufizuar te njeriu. Një përqindje lëndësh të përvetësueshme, shumë më e madhe se te kafsha, shndërrohet te njeriu në energji trunore pastërtisht funksionale. Por kjo përfaqëson pikërisht vetëm *korelat fiziologjik* të së njëjtës dukuri që ne e quajmë në gjuhë psikologjike "*ndrydhje*" dhe "*sublimim*". Organizmi njerëzor në funksionet e tij shqisoro-motorike nuk është thelbësisht më i lartë se organizmi i kafshës. Por te njeriu dhe te kafsha, rishpërndarja e energjisë ndërmjet trurit dhe të gjitha organeve të tjera është thellësisht ndryshe. Truri njerëzor është shumë më i privilegjuar se truri shtazor përsa i përket ushqimit – dhe kjo ngaqë dallimet potenciale ai i ka më të thella e më të larmishme, dhe sepse forma sipas së cilës zhvillohen eksitimet e tij është shumë më pak e lokalizuar. Kur përvetësimi

është i penguar në tërësi, është truri ai që preket *i fundit*, dhe është më pak i prekur sesa organet e tjera. Korja e trurit të madh njerëzor e ruan dhe e përqendron tërë historinë e jetës së organizmit dhe së kaluarës së tij. Meqë çdo rrjedhë e veçantë ngacmimesh në tru e ndryshon *strukturën e plotë* të ngacmimit, nga pikëpamja fiziologjike s'mund të ripërftohet kurrë i "njëjti" proces; – kjo përkon saktësisht me ligjin themelor të shkakësisë fizike sipas së cilit çdo fakt psikik nuk e ka kurrë shkakun e vet vetëm në faktin e *veçantë* të mëparshëm, por gjithmonë në zinxhirin e *plotë* të përvojave të kaluara. Meqë ngacmimet nuk pushojnë kurrë në kore, edhe gjatë gjumit, dhe elementët e strukturës janë në çdo çast të ndërtuara sërish, duhet pritur edhe nga pikëpamja fiziologjike një *tepricë* e fuqishme *imagjinate*; – kjo rrymë imagjinative, edhe në mungesë ngacmuesish të jashtëm, vazhdon të *rrjedhë* dhe, gjatë fshirjes së ndërgjegjes zgjuar dhe censurës së saj (Freud), kjo rrymë ia beh menjëherë; siç e kam treguar gjetkë[57], për më tepër ajo duhet parë si kryekëput *zanafillore*, dhe e *frenuar* vetëm pak nga pak, por aspak e ngjallur nga perceptimi. Veç kësaj, rryma psikike është e nënshtruar po aq *vazhdueshëm* sa dhe zinxhiri i ngacmimit fiziologjik, ndaj ritmit të gjendjes në gjumë dhe zgjuar. Shumë më tepër se te kafsha, truri i njeriut duket të jetë *organ vdekjeje* i mirëfilltë, siç mund të parashikohet kështu nga centralizimi që këtu është shumë më i fortë, dhe nënshtrimi i të gjitha dukurive jetike ndaj aktivitetit trunor. Në fakt, ne e dimë nga një sërë kërkimesh se qeni ose kali të shkyçur nga truri në mënyrë eksperimentale, mund të kryejnë ende një sasi gjërash për të cilat njeriu është i paaftë në këtë gjendje. Nëse ekziston te njeriu një kundërshti ontike, ajo nuk është pra ndërmjet shpirtit

[57] Shiko esenë time "Arbeit und Erkenntnis". (*A.*)

dhe trupit, as ndërmjet trurit dhe shpirtit e dhënë menjëherë dhe nga brenda (Leib) ose e dhënë në perceptimin e jashtëm (Körper). Kundërshtia që ne hasim te njeriu, dhe që është e *jetuar* subjektivisht si e tillë, është e një rrafshi shumë më të lartë dhe ka një vlerë krejt tjetër. *Është kundërshtia e jetës dhe frymës* (Geist). Ajo do të mund ta prekte ende më *thellë në themelin e të gjitha gjërave*, sesa kundërshtia e jetës dhe inorganikes, kundërshti e cila është fryrë shumë në ditët tona, në veçanti nga H. Driesch. Nëse ne shohim te psikikja dhe fiziologjikja vetëm dy pamje të së njëjtës dukuri jetike, e cila mund të mendohet kështu nga *dy* këndvështrime, duhet që *x*-i i cili e sheh atë faktikisht në këto dy mënyra, të jetë *sipëror* ndaj kundërshtisë së trupit dhe shpirtit. Ky *x* nuk është asgjë tjetër veç *fryma* e cila ajo vetë s'mund të bëhet kurrë objekt, por që "objektizon" çdo gjë. Nëse tashmë jeta është një qenie *johapësinore* – "organizmi është një proces" (Vorgang), vëren mjaft saktë Yennings, dhe çdo formë në dukje në prehje është në çdo çast e mbartur dhe mirëmbajtur nga ky proces jetik – ajo është vërtet një qenie *kohore*, ndërsa ajo çfarë quajmë frymë është mbihapësinore dhe mbikohore. Synimet e frymës e *këpusin* le të themi kështu ftillimin kohor të jetës. Është vetëm tërthorazi kjo që akti spiritual, si i tillë që kërkon aktivitet, varet nga një proces jetik kohor, dhe le të themi kështu është i *përfshirë* në të. Por megjithatë, sado thelbësisht të ndryshëm që të jenë "jeta" dhe "fryma", sipas konceptimit që ne kemi parashtruar, këto dy parime janë te njeriu të *drejtuara nga njëra-tjetra: fryma e "ideon" jetën; por vetëm jeta mund ta vendosë frymën në lëvizje dhe ta realizojë atë, dhe kjo duke filluar nga zgjuarja më e thjeshtë e një akti e deri te krijimi i një vepre së cilës ne i mveshim një përmbajtje kuptimplotë.*

Kritika e konceptimeve natyraliste

Mirëpo ky *raport i frymës dhe jetës*, i tillë siç sapo e përshkruam, nuk është njohur dhe është shpërfillur nga një tufë e tërë filozofish të njeriut. Le të japim fillimisht, me pak fjalë, disa tipare të të gjitha teorive të njeriut që mund të quhen "*natyraliste*". Dhe le të shquajmë mes tyre dy lloje thelbësore: një konceptim të njeriut që futet ekskluzivisht te *mekanizmi formal*, dhe një konceptim ekskuzivisht *vitalist*.

Konceptimet *formalo-mekaniste* të raportit të frymës dhe jetës, të cilat në radhë të parë nuk e njohin origjinalitetin e kategorisë së *jetës* dhe *më pas* gabohen detyrimisht mbi frymën, paraqiten në historinë perëndimore në *dy* forma. Njëra vjen nga lashtësia, nga doktrinat e Demokritit, Epikurit dhe Lukrecit, dhe shprehjen e vet më të përkryer e ka gjetur pa dyshim në veprën e La Mettrie, "*Njeriu makineri*". Siç e tregon dhe titulli, autori kërkon t'i thjeshtojë dukuritë psikike, të cilat ai nuk i shquan nga spiritualja, në shfaqje (epifenomene) ligjesh fiziko-kimike që mbretërojnë në organizëm. Forma tjetër e këtij konceptimi ka qenë përpiluar me saktësinë më të madhe te *sensualizmi* anglez; kjo formë duket më qartë në "Traktatin mbi natyrën njerëzore" të David Hume-it. Në ditët tona, Ernst Mach ka mbi njeriun një ide shumë të përafërt me këtë, duke e paraqitur Unin si një vatër në të cilën lidhen dhe përqendrohen fuqimisht elementet shqisore të botës. *Nga të dyja anët*, si në njërin rast, ashtu dhe në tjetrin, parimi formalo-mekanist është i shtyrë gjer në skaj, dhe ndërmjet këtyre dy teorive ka vetëm një dallim: në të parën, ndijimet duhen kuptuar duke u nisur nga procese që zhvillohen sipas parimeve të mekanikës fizike; në të dytën, konceptet themelore që përdor shkenca e natyrës inorganike (përfshirë këtu të gjitha konceptet e substancës dhe shkakut), rrjedhin nga ndijime

të shikuara si të dhëna *të fundit*, dhe nga ligjet e asociacionit të përfytyrimeve. Por e meta e përbashkët e këtyre dy formave të teorisë mekaniste është që të mos njohin se jeta ka një origjinalitet thelbësor dhe ligje të vetat.

Lloji i dytë i teorisë natyraliste, doktrina *vitaliste*, në të kundërt, e bën *kategorinë e "jetës"* kategori parësore të konceptimit të tërësisë së njeriut, që këtej edhe të frymës; ajo e mbivlerëson vlerën e parimit jetik. Sipas saj, fryma njerëzore duhet të shpjegohet përfundimisht duke u nisur nga instinktet jetësore të njeriut, në të cilat ajo kuptohet si një "prodhim i vonshëm evolucioni". Kështu pragmatistët anglo-amerikanë, fillimisht Pierce, e pastaj James, Schiller, Dewey, e kërkojnë origjinën e formave dhe ligjeve të mendimit në *forma* të ndryshme të *punës njerëzore* (*homo faber*). Ngjashëm, *Nietzsche*, në "Vullneti për fuqi", format e të menduarit i shpjegon si funksione të domosdoshme për jetën që dalin nga *instinkti për fuqi*; tani vonë Hans Vaihinger ka mbështetur të njëjtën tezë, me fare pak ndryshime[58]. Nëse marrim parasysh tërësinë e të gjitha konceptimeve të ngjashme, gjejmë ende *tri nënndarje* të kësaj ideje natyraliste dhe vitaliste të njeriut, në varësi të kësaj të cilat hulumtuesit privilegjojnë mes instinkteve njerëzore: sistemin e instinkteve për *ushqim*, sistemin e *instinkteve riprodhuese dhe seksuale*, apo së fundi sistemin e *instinkteve të fuqisë*. "Njeriu është ajo çfarë ha", ka deklaruar troç Vogti. Me shumë më tepër thellësi, dhe duke përdorur teorinë hegeliane të historisë, në veçanti Karl Marx ka mbrojtur idenë e ngjashme sipas së cilës nuk është dhe aq njeriu që bën historinë, por historia që e përpunon larmishëm njeriun, dhe para së gjithash *historia ekonomike*, historia e

[58] Në lidhje me këtë çështje, shiko esenë time "Njohja dhe puna", në *Erkenntnis und Arbeit*. (*A.*)

"raporteve materiale të prodhimit". Sipas këtij konceptimi, historia e krijimeve *spirituale* të rrafshit artistik, shkencor, filozofik, juridik, nuk i bindet një logjike të vetes dhe nuk ka vazhdimësi të brendshme.

Kjo vazhdimësi dhe shkakësia e vërtetë janë të mbartura tërësisht në ftillimin e formave ekonomike. Sipas Marx-it, çdo shprehje historike e veçantë ka për pasojë një botë spirituale të veçantë: e famshmja "superstrukturë"[59]. Konceptimi i njeriut si një qenie kryesisht e sunduar nga instinkti i fuqisë dhe nga nevoja për t'u vlerësuar, vjen historikisht sidomos nga *Machiaveli*, *Thomas Hobbes*, dhe nga politikanët e mëdhenj të shtetit absolut; në epokën e sotme, përzgjatjen e këtij konceptimi e gjejmë në filozofinë e fuqisë të *F. Nietzsche* dhe, disi më tepër në pamjen e tij mjekësore, në teorinë e përparësisë së *instinktit të vetëvlerësimit,* të mbrojtur nga *Alfred Adler*. Sipas konceptimit të *tretë* të mundshëm, jeta spirituale është një formë sublimimi i *libidos*, simbolika dhe superstruktura e saj e brishtë, e që këtej kultura njerëzore dhe krijimet e saj vijnë vetëm nga ndrydhja dhe sublimimi i libidos. Vërtet që Schopenhauer-i e kishte përshkruar tashmë dashurinë seksuale si "vatër të vullnetit për fuqi", pa rënë sidoqoftë në natyralizëm të plotë, – (teoria e tij *negative* e njeriut e pengonte për këtë) – Freudi, në periudhën e tij *të parë*, ndërkohë që ende nuk e pranonte instinktin e pavarur të vdekjes, e ka zhvilluar këtë ide të njeriut deri në konsekuencat e saj më të skajshme[60].

Ne s'mund të bëjmë tjetër veç t'i *largojmë tutje të gjitha këto teori natyraliste*, të tipit mekanist apo vitalist qofshin.

---

[59] Shiko kritikën time të materializmit historik, në "Sociologjia e dijes", në *Erkenntnis und Arbeit.* (*A.*)

[60] Shiko kritikën time të teorisë freudiane të dashurisë, në veprën time *Wesen und Formen der Sympathie* (*Thelbi i formave të simpatisë*), botimi i tretë. (*A.*)

Pa dyshim, konceptimi "vitalist" i njeriut ka meritën e madhe që ai vë në dritë këtë që, ajo çfarë është vërtet e fuqishme dhe krijuese te njeriu, nuk është ajo që ne e quajmë *frymë* (dhe format sipërore të vetëdijes), por qëndron në *prirjet e errëta dhe të nënvetëdijshme të shpirtit*, dhe se *fati* i individit dhe ai i grupit varen para së gjithash nga vazhdimësia e këtyre dukurive dhe korelateve të tyre simbolike, – ashtu si miti i errët që nuk është dhe aq një përftim i historisë së popujve, por që përcakton gjerësisht rrjedhën e kësaj historie. Megjithatë, autorët e të *gjitha* këtyre teorive janë gabuar kur kanë dashur që nga këto fuqi instinktive të nxjerrin jo vetëm *aktivitetin*, *forcën* e frymës, të ideve dhe vlerave, por edhe vetë këto ide në lidhje me domethënien e tyre thelbësore, pastaj *ligjet* e mendimit dhe rritjen e tij të brendshme. Nëse teoria "klasike" në Perëndim, me *idealizmin* dhe vlerësimin e tepruar të frymës, e ka pasur gabim që të mos e njohë të vërtetën e thellë të qëmtuar nga Spinoza, se arsyeja është e paaftë t'i rregullojë pasionet, përveç në qoftë se, nëpërmjet sublimimit, do të thoshim ne sot, ajo *të bëhet vetë një pasion – natyralistët*, nga ana e tyre, e kanë shpërfillur plotësisht zanafillën dhe pavarësinë e frymës.

Kritika e Klages-it

Përkundër të gjitha këtyre teorive, një shkrimtar modern, ngulmues por jo pa thellësi, ka kërkuar ta mendojë njeriun (siç kemi bërë dhe vetë ne[61]) para së gjithash nën dy

[61] Dallimi ndërmjet *frymës* dhe *jetës* është tashmë në themel të shkrimit tim të parë: "Transzendentale und psychologische Methode" ("Metoda transhendentale dhe metoda psikologjike"), si dhe të veprës sime "Etika". Ai nuk përkon me konceptet e Klages-it, duke pasur parasysh se për këtë të fundit, "Mendje" = "Zgjuarsi", "Unë", "Vullnet". (*A.*)

kategoritë e *pathjeshtueshme* të "jetës dhe frymës" – kam ndërmend këtu Ludwig *Klages*-in. Është ai që në Gjermani i ka dhënë një themel filozofik këtij interpretimi panromantik të thelbit njerëzor që ne e hasim sot te shumë kërkues të kushtuar shkencave nga më të ndryshme, për shembull te Dacqué, Frobeniusi, Jungu, Prinzhorni, Th. Lessingu[62], e në njëfarë kuptimi edhe tek O. Spengleri. Origjinaliteti i këtij konceptimi, që nuk do ta shqyrtoj këtu në hollësi, qëndron para së gjithash në dy pika: fryma është sigurisht e pranuar si burimore, por ajo është plotësisht e *tretur*, për pozitivistët dhe pragmatistët, tek *inteligjenca* dhe *aftësia për të zgjedhur*. Por Klages-i nuk ia njeh frymës si të tillë një pushtet zanafillor objektizimi dhe as aftësinë për perceptim *idesh* dhe *thelbesh* në sajë të një çrealizimi. Fryma, e *zhveshur* kështu nga thelbi i vet i mirëfilltë, është pastaj tërësisht e zhvlerësuar në këtë filozofi. Sipas Klages-it, fryma është zanafillisht në gjendje *lufte* dhe jo në raport të ndërsjelltë *bashkëplotësues* me jetën dhe me gjithçka që futet tek ajo, me çdo jetë shpirtërore të shfaqjes automatike. Por në këtë luftim, fryma shfaqet si *parimi* i cili, në ftillimin e historisë njerëzore, e shkatërron gjithnjë e më thellë jetën dhe shpirtin, në atë mënyrë që historia njerëzore shfaqet si *dekadente* dhe madje në një *sëmundje graduale* të jetës, e tillë siç paraqitet ajo te njeriu. Të ishte Klages-i plotësisht i bindur në teorinë e vet – gjë që nuk është, sepse ai pranon

[62] Th. Lessing, në botimin e katërt të librit të tij: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (*Historia si ajo që i jep një kuptim absurdes*), f. 28, e shpreh kështu idenë thelbësore të kësaj teorie: "Bindja ime themelore nuk ka pushuar së thelluari, se *vetëdija e frymës* dhe normave të saj nuk është asgjë tjetër veç *zëvendësim i domosdoshëm i një jete e cila sipas njeriut është sëmurë*. Ajo është thjesht mjeti i shpëtimit të një race majmunësh gjuetarë që shkenca e ka kthyer në megalomane, dhe që, tani e tutje mjaft e brishtë, është duke u zhdukur plotësisht, pas një periudhe të shkurtër mendjekthjelltësie." (*A.*)

pa ndonjë shkak se fryma ia "ka behur" vetëm *pas* shfaqjes së njeriut dhe në një çast të përcaktuar, në atë pikë që historinë e *homo sapiens*-it e paraprin tashmë një *pra*histori e stërmadhe, e parë kjo nga sytë e Bachofen-it – ai do të duhej ta vendoste fillimin e kësaj "tragjedie të jetës" që për të *paraqet* njeriu, që në *ardhjen* e vetë këtij të fundit.

Ne nuk mund ta pranojmë që të ekzistojë një kundërshti e tillë dinamike dhe një armiqësi e tillë ndërmjet jetës dhe frymës, për arsyen e thjeshtë se, sipas konceptimit që ne kemi mbi raportin e tyre, fryma si e tillë nuk zotëron *asnjë lloj* "force dhe fuqie" dhe asnjë energji zanafillore që do t'i mundësonin ta kryente këtë "shkatërrim".

Ajo çfarë Klages-i, në shkrimet e tij të mbushura plot me vëzhgime të holla, e përmend si shfaqje vërtet të vajtueshme të dekadencës historike, nuk duhet t'i ngarkohet në kurriz "frymës", por të sillet te një dukuri që unë e quaj mbisublimim: kjo është një gjendje aktiviteti trunor aq e madhe, sa ai ngjall çdo herë, si reagim, një *lëvizje të vetëdijshme arratie romantike* drejt një epoke historike e cila *gjoja* s'do ta kishte njohur këtë "*mbisublimim*", dhe as në veçanti teprimet e veprimtarisë diskursive intelektuale. Lëvizja dioniziake në Greqi qe tashmë një arrati e këtij lloji, siç më pas dogmatika helenistike e cila e vështroi helenizmin klasik me të njëjtin sy si romantizmi gjerman Mesjetën. Që imazhe të tilla të historisë prehen thelbësisht mbi një *mall* "për rininë dhe primitivizmin", të lindur nga praintelektualizimi nga i cili vuajmë, por që nuk përputhen kurrë me realitetin historik, këtë, Klages-i, nuk më duket se e mban mjaftueshëm parasysh. Ai e gjykon ende si të prejardhur nga fuqia shkatërruese e frymës këtë grup tjetër dukurish: sa herë që një aktivitet intelektual zbatohet kundrejt *aktiviteteve* të shpirtit vital, të cilat janë rëndom *automatike*, këto të fundit janë në masë të madhe të shkatërruara. Disa shenja të

thjeshta të këtij trazimi i gjejmë për shembull në turbullimin që fut në rrahjet e zemrës, në frymëmarrje dhe në aktivitete të tjera tërësisht apo gjysmautomatike përmes vëmendjes. Mund të përmendim veç kësaj dhe turbullimet që shfaqen kur vullneti drejtohet drejtpërdrejt kundër vetë shtysave (impulsioneve) instinktive në vend që t'iu përthyhet përmbajtjeve gjithmonë të reja vlerore. Por ajo që Klages-i e quan këtu frymë, ç'është e vërteta nuk është tjetër veç një *inteligjencë teknike e ndërlikuar*, të tillë siç e kemi përshkruar pak më lart. Ai që, pikërisht, është kundërshtari më depërtues i tërë konceptimit pozitivist të njeriut, i tërë konceptimit të njeriut si "*homo faber*", në këtë pikë ndjek verbërisht idenë të cilën e lufton aq ashpër diku gjetkë. Ai nuk e sheh dhe këtë që, ngado ku dionisizmi dhe forma dioniziake e ekzistencës njerëzore janë *burimore dhe naive* – madje ato nuk janë kurrë të tilla plotësisht, sepse çlirimi i tillë i instinkteve njësoj vendoset nga *fryma* si dhe *asketizmi* irracional instinktiv; kafsha nuk njeh një gjendje të tillë "çlirimi " – vetë gjendja dioniziake prehet mbi një teknikë të vullnetshme, të *vetëdijshme* e të ndërlikuar, dhe për rrjedhojë e përdor po këtë "frymë" e cila duhet të jetë e përjashtuar. Fryma dhe jeta *janë të drejtuara nga njëra-tjetra*, dhe është një gabim parimor që t'i shohësh ato si thelbësisht armiqësore, apo t'i fusësh në konflikt. – "*Mendimi më i thellë, e do atë që është më e gjallë.*" (Hölderlin.)

VI

NDIHMESË NDAJ METAFIZIKËS SË NJERIUT

Është detyra e një antropologjie filozofike që të tregojë saktësisht se si nga struktura themelore e njeriut të tillë siç e kemi përvijuar më lart, rrjedhin të gjitha monopolet e njeriut, të gjitha krijimet dhe veprat specifike: gjuha, ndërgjegjja, vegla, arma, idetë e së drejtës dhe së padrejtës, shteti, udhëheqja, funksionet e shprehjes së arteve, miti, feja, shkenca, historiciteti dhe shoqërueshmëria. Ne nuk mund të hapemi këtu kaq shumë mbi këtë çështje. Por në mbyllje, ne duhet të shqyrtojmë rrjedhojat që dalin nga ky studim, në lidhje me *raportin metafizik të njeriut me themelin e gjërave.*

Përshkrimi që jemi munduar t'i bëjmë ndërtimit të pandërprerë të natyrës njerëzore nga shkallët e qenies të nënshtruara ndaj saj, na lejon, ndër të mira të tjera, dhe të tregojmë se me ç'domosdoshmëri të brendshme njeriu, në vetë çastin në të cilin është bërë njeri nëpërmjet vetëdijes mbi botën dhe vetëvetëdijes, dhe nëpërmjet objektizimit të natyrës së vet psiko-fizike (shenja të veçanta të *frymës*), duhet ta kuptojë gjithashtu, në formën e saj më të përgjithshme, *idenë e një qenieje sipërore ndaj botës, të pafundme dhe absolute.* Kur njeriu është shfaqur nga natyra e tërë dhe e ka bërë atë "objektin" e vet, – dhe kjo i përket thelbit të tij, është vetë akti *që e bën atë njeri,* – ai kthehet le të themi kështu duke u rrëqethur dhe pyetur veten: "Ku jam vetë

unë? Cila është pra pozita ime?" Ai s'mund të thotë më: "Jam një pjesë e botës, jam i përfshirë në të, ajo më rrethon", sepse qenia aktuale e frymës dhe personit të tij kapërcen deri dhe *format* e qenies së kësaj "bote" të gjendur në hapësirë dhe në kohë. Dhe kur njeriu të kthehet kështu, vështrimi i tij zhytet në njëfarë mënyre në *Hiç*. Ai zbulon atëherë një si *mundësi* të "hiçit absolut" – dhe kjo e *shtyn* te pyetja: "Përse pra ka një botë dhe si bëhet kjo që unë ekzistoj?" Le ta kuptojmë *domosdoshmërinë thelbësore* të lidhjes që ekziston në mes vetëdijes mbi botën, vetëvetëdijes dhe vetëdijes formale të njeriut mbi *Zotin*; në fakt, këtu, Zoti është i menduar si një "*Qenie sipas vetes*", që është e pajisur me predikatin "bota", dhe që mund të përvetësojë përmbushjet e shumëfishta dhe nga më të larmishme. Por kjo *sferë* e një Qenieje absolute në përgjithësi, qoftë ajo e qasshme ose jo nga përjetimi apo nga njohja, është *po aq përbërëse e thelbit* konstituitiv të njeriut sa dhe vetëvetëdija e tij *dhe vetëdija për botën*. W. von Humboldt ka thënë për gjuhën se njeriu nuk ka mundur ta "zbulojë", sepse ai *është* bërë njeri *vetëm nëpërmjet* gjuhës: kjo mund të zbatohet, po të flasim mirëfilli, ndaj kësaj sfere formale të Qenies e cila është në vetvete plotësisht e *pavarur*, që i kapërcen të gjitha përmbajtjet e fundme të përvojës dhe qenien qendrore të vetë njeriut, dhe ku shenjtëria e së cilës urdhëron adhurimin. Nëse me fjalët "origjina e fesë dhe metafizikës" kuptojmë jo vetëm përmbushjen e kësaj sfere me supozime dhe mendime fetare, por origjinën e *vetë* kësaj *sfere*, kjo origjinë do të përkonte pra tërësisht me vetë *shfaqjen* e njeriut. *Rastësia* e veçantë, kontigjentësia e faktit që "bota ekziston dhe jo nuk ekziston", dhe që "vetë ai është dhe jo nuk është", – njeriu duhet t'i *zbulojë* me domosdoshmëri perceptuese në vetë çastin kur ai është vetëdijësuar për "botën" dhe për veten. Është pra gabim i thellë që ta lejosh "unë jam" (Descartes) apo

"bota është" (Thomas d'Aquin) si paraprirëse të parashtrimit të përgjithshëm "ka një qenie absolute"; dhe të duash ta arrish këtë sferë të absolutes vetëm nëpërmjet një konkluze të bazuar mbi ato mënyrat burimore të qenies.

Vetëdija mbi botën, vetëvetëdija dhe vetëdija mbi Zotin formojnë një unitet strukturor të pashkatërrueshëm, njësoj sikur që transhendenca e objektit dhe vetëvetëdija që krijohen me një akt të njëjtë të "refleksionit të tretë". Në vetë çastin që ndërhyn kjo "*jo*" kundër realitetit konkret të mjedisit, ky refuzim në të cilin janë ndërtuar qenia aktuale shpirtërore dhe objektet e tij ideore; mu në çastin kur lindi sjellja *e hapur ndaj botës* dhe etja asnjëherë e shuar për të përparuar *pafundësisht* në sferën e "botës" dhe për të mos u prehur në *asnjë* të dhënë; në çastin e njëjtë kur njeriu në bërje e sipër me *metodën* e çdo jete shtazore të përparme, metoda përshtatjeje ndaj mjedisit, dhe kur ka marrë kahun e *kundërt*, përshtatjen e "botës" së *zbuluar* ndaj vetes dhe jetës së tij, i cili është bërë organikisht *stabil*; mu në çastin kur njeriu është ngritur nga natyra për ta bërë atë *objekt* të sundimit të tij dhe të parimit të ri të artit dhe shenjave; – në po këtë çast, ai është dashur në njëfarë mënyre ta rrënjosë qendrën e vet *jashtë dhe përtej botës*. Tani e tutje, ai s'mund ta kuptonte më veten si një "element" të thjeshtë apo një "pjesë" të thjeshtë të botës përsipër së cilës ishte ngritur me aq guxim!

Pas këtij zbulimi të *kontigjentësisë* së botës, dhe *rastësisë* së çuditshme të bërthamës së tij qenësore të bërë tani e tutje *ekscentrike* ndaj botës, njeriu mund të mbante ende *dy* qëndrime. Ai mund të *habitej* (θαυμάζειν) fillimisht me këtë zbulim dhe të kërkonte të mbërthente absoluten dhe të përfshihej në të nëpërmjet lëkundjes së frymës së tij njohëse: kjo është origjina e metafizikës nën të gjitha format; ajo është shfaqur shumë vonë në histori dhe vetëm te disa

popuj. Por, i nxitur nga dëshira e papërballueshme për shpëtim, jo vetëm të qenies së tij individuale, por së pari të tërë grupit të vet, njeriu, duke iu bindur dhe duke përdorur *tepricën* e *imagjinatës*, e cila, në dallim nga kafsha, para-ekziston tek ai, mund ta populloníe këtë sferë të qenies me çfarëdo lloj formash, dhe kjo për të gjetur strehë në *fuqinë* e tyre nëpërmjet kultit dhe ritit, për t'u ndier i *mbështetur* e i *ndihmuar*: sepse akti themelor nëpërmjet të cilit ai ndahej nga natyra duke e objektizuar, dhe njëherësh ekzistenca e vetëformës së tij dhe *vetëvetëdijes* – duket se e shtyjnë atë në *hiçin* e pastër. Fitorja mbi këtë nihilizëm, e arritur nëpërmjet mjetesh të tilla mbrojtjeje dhe shpëtimi, është ajo që ne e quajmë "*religjion*". Ajo është *zanafillisht* religjion i grupit dhe "religjion popullor", dhe vetëm më vonë, me lindjen e shtetit, ajo bëhet "religjioni i *themeluesve*". Ashtu si bota, para se të na jetë dhënë si *objekt* njohjeje, na është dhënë në jetë me siguri, dhe në radhë të parë, si *rezistencë* ndaj veprimit tonë *praktik*, është po aq e qartë se përfytyrimet dhe idetë e lidhura me këtë sferë të re, dhe që ia japin njeriut *forcën* për t'u *afirmuar* në botë (është miti ai që ia ka sjellë fillimisht këtë ndihmë njerëzimit, dhe pastaj *religjioni i* çliruar nga miti) duhej t'i paraprinin historikisht të gjitha njohuritë apo përpjekjet për njohuri me natyrë "*metafizike*", të drejtuara kryesisht për nga e *vërteta*.

Le të shqyrtojmë ende disa tipe thelbësore idesh që njeriu i ka pasur mbi raportin që ai mban me absoluten dhe le të kufizohemi këtu në shkallën e *monoteizmit* në Azinë e Vogël dhe në Perëndim. Ne gjejmë këtu disa përfytyrime si ky: njeriu ka bërë një "aleancë" me Zotin, pasi që Zoti pati zgjedhur për të vetin një popull të një lloji të përcaktuar (judaizmi i lashtë), ose si ky tjetri: njeriu, sipas *strukturës së shoqërisë*, shfaqet karshi Zotit si një "skllav" që përkulet përpara tij me dinakëri dhe përulje kokulur, duke kërkuar

ta lëvizë nëpërmjet lutjeve, kërcënimeve apo mënyrave magjike. Në një formë pak më të ngritur, ai e sheh veten si "shërbëtor besnik" i sovranit më të lartë "*zotëriut*". Përfytyrimi më i lartë e më i pastër i mundshëm në caqet e monoteizmit hyn tek ideja e *birësimit* të të *gjithë* njerëzve në lidhje me Zotin – ati im, nëpërmjet "Birit" që është bashkëthelbësor me të, Bir i cili ua ka zbuluar njerëzve Zotin në thelbin e vet të brendshëm, dhe iu cakton vetë ai, me një autoritet hyjnor, disa bindje dhe porosi.

Të gjitha idetë e këtij lloji duhet larguar nga vetë koncептimi ynë filozofik i raportit të njeriut me Zotin, qoftë dhe ngaqë ne e hedhim poshtë postulatin teist të "një Zoti personal dhe spiritual, i plotfuqishëm në spiritualitetin e tij". *Për ne, raporti themelor i njeriut me thelbin e botës* qëndron në këtë që është te vetë njeriu – i cili si qenie shpirtërore dhe si qenie e gjallë, nuk është tjetër veç një *pjesë e qendrës së frymës dhe prirjes*, ndaj "Qenies-nga-vetja" – është te vetë njeriu, po thosha, kjo që themeli i botës *kuptohet* dhe *realizohet drejtpërdrejt*. Kjo është ideja e vjetër e Spinozës, Hegelit dhe shumë të tjerëve: *qenia parësore e vëren veten te njeriu*, në *vetë* aktin nëpërmjet të cilit njeriu e sheh veten të themeluar *tek ajo*. Por kjo ide ka qenë deri tani e mbështetur në një mënyrë tepër të njëanshme *intelektualiste*, dhe kështu ne duhet t'ia japim formën e mëposhtme: nëse ne e dimë veten kështu të themeluar në Zot, kjo s'është tjetër veç një pasojë e *përpjekjes së vendosur të qendrës së qenies sonë* në shërbim të *kërkesës ideale të deitas*-it dhe që në këtë realizim së pari të bashkërealizohet nga parimi themelor vetë Zoti në krijim e sipër si ndërthurje graduale të prirjes dhe frymës.

Pra vendi i këtij vetërealizimi, le të themi i këtij vetëdefikimi, që *kërkon* qenien e cila është sipas vetes dhe në synim të së cilit ajo merr botën si "histori" – është pikërisht *njeriu*,

Uni njerëzor dhe zemra njerëzore. Këta janë i vetmi vend i ekzistencës së Zotit që është i arritshëm prej nesh – por janë gjithashtu *pjesë* e vërtetë e vetë këtij procesi transhendent. Sepse, ndonëse *të gjitha* gjërat, në çdo sekondë, *rrjedhin*, në kuptimin e një krijimi të vazhduar, nga qenia sipas vetes, dhe nga *uniteti* funksional që formojnë së bashku *prirja dhe fryma*, është vetëm te njeriu dhe tek uni i tij kjo që dy cilësitë – të njohshme për ne – të *Ens per se* janë të drejtuara me njëra-tjetrën në mënyrë të gjallë. Njeriu është *pikëtakimi* i tyre. Tek ai, logosi, "sipas" së cilit është formuar bota, bëhet një akt në të cilin është e mundur të merret pjesë. Për rrjedhojë, sipas konceptimit tonë, *ekzistenca e njeriut dhe krijimi i Zotit janë të drejtuara nga njëra-tjetra që nga fillimi. Ens a se*-ja nuk mund të realizohet pa pjesëmarrjen e njeriut, por as njeriu nuk mund ta arrijë përcaktimin e tij pa u njohur si element të të dy atributeve të Qenies supreme dhe pa njohje se kjo Qenie është brenda vetes së tij thelbësore. Fryma dhe shtysa, as këto dy cilësi të Qenies nuk janë të përfunduara në vetvete, pa marrë parasysh depërtimin e tyre të ndërsjelltë: ato rriten mbi veten në manifestime në *historinë* e frymës njerëzore dhe në evolucionin e jetës së botës.

Do të më thonë, dhe në fakt më kanë thënë, se nuk është e mundshme për njeriun që ta durojë idenë e një Zoti të papërfunduar, të një Zoti në bërje e sipër! Unë i përgjigjem kësaj se metafizika nuk është bërë për t'u sjellë siguri njerëzve të dobët që kanë nevojë për mbështetje. Ajo nënkupton tashmë te njeriu *kuptimin e fuqishëm dhe stabil brenda vetes.* Kështu, duhet kuptuar mirë se vetëm *gjatë* kësaj ecurie, dhe ndërsa e njeh veten gjithnjë e më mirë, ai arrin te vetëdija e luftës *që ai bën bashkë* me hyjninë dhe te vetëdija e bashkëveprimit të tij për realizimin e kësaj hyjnie. *Nevoja* për të gjetur *strehë* dhe *mbështetje* në një *plotfuqi* të

jashtme ndaj njeriut dhe botës, të njëjësuar me mirësinë dhe urtësinë, kjo nevojë është tepër e madhe që ajo, në epokat minore të njeriut, të mos i ketë thyer *të gjitha* digat e domethënies dhe refleksionit. Por, në vend të këtij hendeku të gërmuar, gjysmë nga naiviteti e gjysmë nga dobësia, ndërmjet njeriut dhe hyjnisë, të tillë siç janë dhënë në raportet objektizuese dhe që këtej *të paqarta të kontemplacionit*, respektit, lutjes sës – ne vëmë *aktin* elementar të *zotimit personal* të njeriut për hyjninë, *vetidentifikimin* me aktin shpirtëror të drejtuar në çdo kuptim. Qenia e fundit reale të asaj që ekziston sipas vetes nuk është më e aftë për t'u bërë *objekt* siç nuk është as qenia e ndonjë personi tjetër. Në jetën dhe në aktualitetin e saj ne mund të marrim pjesë vetëm me bashkërealizimin, vetëm me aktin e *zotimit* dhe *identifikimit veprues*. Qenia absolute nuk ekziston për të na mbështetur, as për t'i përmbushur mungesat dhe nevojat tona, të cilat duan gjithmonë nga fillimi për ta shndërruar në *objekt*. Pa dyshim, edhe për ne ekziston një "mbështetje": është mbështetja të cilën e ofron *në tërësinë e vet* vepra e realizimit të vlerës në historinë e deritashme, për aq sa kjo vepër e ka përkrahur krijimin e "Zotit" nga "hyjnia". Por të mos kërkojmë kurrë të ngjitemi në siguri teorike që do të duhej të ishin të *përparme* ndaj këtij *zotimi të personit*: vetëm nëpërmjet këtij zotimi është *e hapur* mundësia për ta "*njohur*" gjithashtu qenien e *Ens a se*-së.

Por nuk është qëllimi i këtij studimi që ta thellojë më tutje këtë ide metafizike thelbësore.

e

"... E tërë vepra e Scheler-it reflekton pozicionimin e tij fenomenologjik në raport me pozitën e veçantë të njeriut në botë, botën për të cilën, sikur dhe për vetë njeriun, Scheler-i nuk kërkon zanafillën e prejardhjes, por harmoninë e bashkekzistencës. Njeriu në bërje e sipër, zoti në ndërtim e sipër dhe një themel biologjik tanimë i ndërtuar, e konstituojnë së bashku natyrën e njeriut. Një natyrë e cila në formën e saj i ngjan orës së rërës: në themel të saj është hapësira që e zotëron natyra instinktive e njeriut, dhe të cilën ai e ngushton gjatë procesit të mohimit të saj, duke e sublimuar në hapësirën e gjerë metafizike të natyrës së tij. Dhe pozita e veçantë e njeriut në botë konsiston pikërisht në mundësinë që të dyja anët e natyrës së tij (ajo biologjike dhe meta- fizike), të cilat bashkekzistojnë të fshehura nga njëratjetra, brenda ngushticës së përpjekjes së njeriut për ta definuar veten, të shfaqen në dritën e dallimit të humanit nga cilado qenie tjetër, përmes fluiditetit në realizimin e aftësive të tij."

Pjesë nga Parathënia
HASNIJE ILAZI

ISBN 978-9951-721-87-5
9 789951 721875
5 EUR • 700 LEKË